

سلسلة قضايا الإصلاح 8

غزاليّون ورشديّون

مناظرات في تجديد الخطاب الديني

أحمد عبد المعطي حجازي
الباقر العفيف
جمال البنا
حيدر إبراهيم
صلاح الدين الجورشي
عاطف أحمد
فيصل دراج
محمود إسماعيل
مصطفى التواتي
نصر حامد أبو زيد
يوحنا قلتة

إعداد وتقديم

حلمي سالم

غزاليّون ورشديّون

مناظرات في تجديد الخطاب الديني

أحمد عبد المعطي حجازي حيدر إبراهيم فيصل درّاج
الباقر العفيف صلاح الدين الجورشي محمود إسماعيل
جمال البنا عاطف أحمد مصطفى التواتي
نصر حامد أبو زيد يوحنا قلتة

إعداد وتقديم

حلمي سالم

الكتاب: غزاليون ورشديون
مناظرات في تجديد الخطاب الديني
إعداد وتقديم : حلمي سالم

سلسلة: قضايا الإصلاح ٨
الناشر: مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان
الطبعة الأولى ٢٠٠٦
٩ ش رستم. جاردن سيتي. القاهرة
ت: ٧٩٥١١١٢(٢٠٢+) فاكس: ٧٩٢١٩١٣(٢٠٢+)
العنوان البريدي: ص.ب:١١٧ مجلس الشعب. القاهرة
البريد الالكتروني: info@cihrs.org
الموقع الالكتروني : www.cihrs.org
اخراج: هشام السيد
غلاف: أيمن حسين

رقم الإيداع: ٢٠٠٦ / ٧٩٩٩
الترقيم الدولي:

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان هو هيئة علمية وبحثية وفكرية تستهدف تعزيز حقوق الإنسان في العالم العربي، ويلتزم المركز في ذلك بكافة المواثيق والعهود والإعلانات العالمية لحقوق الإنسان. يسعى المركز لتحقيق هذا الهدف عن طريق الأنشطة والأعمال البحثية والعلمية والفكرية، بما في ذلك البحوث التجريبية والأنشطة التعليمية.

يتبنى المركز لهذا الغرض برامج علمية وتعليمية، تشمل القيام بالبحوث النظرية والتطبيقية، وعقد المؤتمرات والندوات والمناظرات والحلقات الدراسية. ويقدم خدماته للدارسين في مجال حقوق الإنسان.

لا ينخرط المركز في أنشطة سياسية ولا ينضم لأية هيئة سياسية عربية أو دولية تؤثر على نزاهة أنشطته، ويتعاون مع الجميع من هذا المنطلق.

منسق البرامج
معتز الفجيري

المستشار الأكاديمي
محمد السيد سعيد

مدير المركز
بهي الدين حسن

المحتويات

مقدمة

التجديد.. أو الكارثة

حلمي سالم

شاعر وكاتب

تحت عنوان " تجديد الخطاب الديني" : عقد مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان بالتعاون مع الفيدرالية لحقوق الإنسان والشبكة الأورومتوسطية لحقوق الإنسان ندوةً فكريةً مكثفةً علي مدار يومين (١٢: ١٣أغسطس – آب ٢٠٠٣) في باريس، شارك فيها نحو ثلاثين مفكراً وباحثاً وكاتباً. مصرياً وعربياً. من أجيال وانتماءاتٍ فكريةٍ مختلفةٍ، ضمّت علمانيين وقوميين واشتراكيين ودينيين مستنيرين فضلاً عن باحثي حقوق الإنسان العرب، بالإضافة إلي مفكر مسيحي معروفٍ. وغنيٌ عن الذكر أن كلاً من الحاضرين كان يمثّل نفسه وفكره، ولا يمثّلُ حزباً أو منظمةً أو حركةً.

كانت عواملُ عديدةٌ، وطوال سنوات عشر سابقة، تدفع نحو ضرورة عقد هذا اللقاء:

فقد حفلتْ أعوام ما بين ١٩٩٣ و ٢٠٠٣ بمجموعة فادحةٍ من الأحداث التي دلّت علي استشراء التطرف باسم الدين وتنامي العنف باسم السماء، وتفاقم انسياب الدم باسم المقدس.

بدأت هذه السنواتُ العشرُ المحزنةُ بتكفير المفكر المصري نصر حامد أبو زيد والحكم بردّته وتفريقه عن زوجته. حتى انتهى الأمر بهجرته إلي هولندا (وهو واحدٌ ممن شاركوا في هذه الندوة بورقة أساسية).

ثم جاءت بعد ذلك واقعة محاولة اغتيال نجيب محفوظ. حيث طعنه متطرف –لم يقرأ لمحفوظ حرفاً– بمطواة في رقبته، وحينما سُئل الجاني قال إن أمير جماعته قال له إن محفوظ كافر وإن قتله قصاصٌ رباني حلالٌ.

تلا ذلك واقعة الهجوم علي معبد الدير البحري بالأقصر، حيث انهال رصاص الرشاشات علي السّياح الأجانب وعلي المصريين وعلي الرسوم الفرعونية القديمة فوق جدران المعبد العريق.

اندلعت بعد ذلك أزمة رواية "وليمة لأعشاب البحر" للروائي السوري حيدر حيدر. إذ تمّتْ مصادرتها بعد وشايات التيار الديني المتجمّد في مجلس الشعب وجريدة "الشعب" (لسان

حال حزب العمل آنذاك)، بل إن هذا التيار الدينيّ قد سيَّر مظاهراتٍ أزهرية ضد الرواية وناشرها (وزارة الثقافة المصرية) كادت تشعل حربًا في المجتمع.

وما إن مرّت هذه الأزمة، حتى تفجرت أزمة الروايات الثلاث الصادرة عن هيئة قصور الثقافة (لثلاثة من الكُتاب الجدد)، لتنتهي بمصادرة الروايات وعزل المسئولين عن نشرها في وزارة الثقافة.

واكبَ ذلك كله ما تواتر عن تحطيم جماعة طالبان في أفغانستان تماثيل بوذا في الميادين، بدعوى أنها "أصنام" جاهلية، مع تحريم التعليم والسينما والتليفزيون. وما تواتر عن البيانات التي تصدر بين يوم وآخر من فقهاء سعوديين بتكفير الحداثة والحداثيين، مع نشر قوائم بأسماء هؤلاء الكافرين العرب. وما تواتر عن ذيوع فتاوى من شيوخ وفقهاء تبيح تعذيبَ المواطنين في أقسام الشرطة، وتعطي للضباط سندًا شرعيًا لإهانة المواطنين (متهمين وغير متهمين) وتعذيبهم، حتى لو أدى التعذيب إلى الموت.

ومع ١١ سبتمبر ٢٠٠١ وصل هذا المنهج المتعصب إلى ذروته، حينما تمّ تفجير برجي التجارة العالمي بنيويورك، عن طريق جماعة "القاعدة"، ووصل مأزق الإسلام مع العالم إلى ذروته كذلك.

وهنا تصاعدت في أرجاء الدنيا – وفي العالم الإسلامي خاصة – صيحات "تجديد الخطاب الديني"، بما يصاحبها من أغراض تحسين صورة الإسلام في نظر الغرب، وتخليص الإسلام من شبهة التطرف والعنف، ومسَايرة الإسلام لمستجدات العصر الحديث وتحولات اللحظة الراهنة.

ولا ريب أن دعوة "تجديد الخطاب الديني" ليست دعوة طارئة أو مفاجئة أو وليدة السنوات الأخيرة، بل هي قديمةٌ قديمة، ويمكن أن نصلَ في تتبع جذورها في الفكر الإسلامي، إلى عمر بن الخطاب (الذي عطل حد السرقة في عام الجوع) وعلى بن أبي طالب وأبي ذر الغفار، ثم إلى المعتزلة وابن رشد والصوفيين.

والثابت أن دعوة "تجديد الخطاب الديني" كانت ملمحًا رئيسيًا من ملامح النهضة (أو محاولة النهضة) العربية الحديثة منذ قرنين، فلقد سطعتْ هذه الدعوةُ عند معظم روّاد هذه النهضة، بدرجات مختلفة: بدءًا برفاعة رافع الطهطاوي، ومرورًا بجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبد الحميد بن باديس ومالك بن نبي وعلى عبد الرازق وطه حسين وخالد

محمد خالد و حسين مروة، وصولاً إلى حسن حنفي ومحمود إسماعيل ونصر أبو زيد وصادق جلال العظم وخليل عبد الكريم.

كانت ضرورة "تجديد الخطاب الديني"، إذن مطروحةً طوال قرني النهضة الحديثة – التاسع عشر والعشرين– لكنها لم تصل إلى أزمتها المدوّية، إلا في العقد الأخير، سيما بعد تفجير البرجين.

هنا صارت هذه الضرورةُ " ضرورة حياة أو موت" بالنسبة للإسلام والمسلمين.

وهي ضرورة مؤداها: هل يجد الإسلام لنفسه مكانًا في الحياة المعاصرة، أم يخرج من التاريخ؟

وهكذا التقتْ هذه النخبة المثقفة العربية تحت عنوان "السبل العملية لتجديد الخطاب الديني". ودارت الحواراتُ والتعقيباتُ والمناقشاتُ والمناقشاتُ بين الجميع، تسودها جميعًا الجديةُ والعمقُ والرغبةُ في التفاهم والفهم.

وبوصفي كنت منسق هذا اللقاء، فإن بإمكاني أن أرصد بعض الظواهر التي تجلت فيه، عبر النقاط التالية:

١- اتفق الجميعُ منذ البدء أن "الخطاب الديني" هو غير "الدين". فالدين هو ذلك التنزيل الإلهي السماوي المتجلي في "النصّ المقدس". أما "الخطابُ الديني" فهو ما تراكم على هذا "النصّ المقدس" –وحوله– من تفسيراتٍ وتأويلاتٍ ومشروحاتٍ، أنتجها فقهاء ومفسرونَ ومفكرونَ، عصرًا وراء عصر، ومرحلة وراء مرحلة.

الخطاب الديني، إذن، هو فعلٌ بشريٌّ، من حيث هو قراءة بشر للنص الأصليّ، وتأويلُ بشر للمتن المقدس. وهو بذلك قابلٌ للخطأ والصواب، وعُرْضَةٌ لتدخل المصلحة (السياسية أو الاجتماعية أو الأدبية)، كما أنه عرضةٌ لسوء الفهم أو لضيقه، فضلاً عن أنه نسبيٌّ. ولذلك كله: يسرى عليه التعديلُ والتطويرُ والتجديدُ (بل والنقض) الذي يسري على كل فعل بشري.

٢- طرح بعض مفكري التيار الديني المعتدل أفكارًا وتصورات جديدةً جريئة. فمنهم "مثل المفكر المصري جمال البنا" من دعا إلى اتخاذ القرآن الكريم وحده مرجعيةً وحيدةً فكرًا دينيًا" لبشر، وذلك لأن القرآن الكريم هو وحده كلامُ الله المقدس، بينما كلُّ الفكر الديني كلامُ بشر يخطئ ويصيب.

والسؤال الذي يواجه هذا التصور هو: وماذا عن النصوص القرآنية المباشرة (وغير المباشرة) التي تعطي المتطرفين سلاحًا صريحًا لنفي الآخر، وللاعتقاد بالصواب المطلق وامتلاك الحقيقة الوحيدة. ولتصفية الخارجين على دين الإسلام. ولاستبعاد المختلف؟

ومنهم (مثل المفكر السوداني الباقر العفيف) من دعا إلى التفريق في المرجعية بين السّور المكيّة في القرآن وبين السّور المدينيّة فيه. موضحًا أن السّور المكيّة كانت لينةً ذات نشدان رحب وتبشير غنائي وسيع، وذلك لأن الدعوة كانت ما تزال في مهدها. ومن ثم مالت إلى "الترغيب" فيما السّور المدينية تركت المبادئ التبشيرية الواسعة الرحبة إلى سنّ القوانين والمعاملات والتشريعات القاطعة، لأن الدعوة كانت قد استقرت وصارت "دولة" تستدعي "الضبط والربط"، ومن ثم مالت إلى "الترهيب".

والسؤال الذي نوجهه إلى هذا الطرح هو: هل يمكن أن نبني على سور المبادئ المكية الرحبة قوانين ومعاملات وتشريعات وضبطاً وربطاً بما يتلاءم مع مجريات حياتنا المعاصرة؟

٣- على الرغم من الهوة الواسعة (ظاهرياً) بين الفكر الديني المتطرف والفكر الديني المعتدل. فإن كثيراً من الاختيارات (النظرية والعملية) التي مرت بحياتنا الحديثة قد وضعت هذه الهوّة الظاهرية في مأزق دقيق، انتهى إلى زوال هذه الهوة (جوهريًا) بين المتطرف والمعتدل. بحيث غدا الاثنان متطابقَيْن أو متكاملين!

وعليه، فكثيرًا ما شكل الفكرُ الدينيُّ المعتدل مرادًا نظريًا للفعل الديني المتطرف، من غير أن يلوث يده بالدم المرئي:

المعتدل كتب تقريرًا نظريًا بأن رواية "أولاد حارتنا" لنجيب محفوظ تمس الدين والمقدّسات، والمتطرف طعن رقبة نجيب محفوظ بالمطواة وسبّبَ له الشلل. المعتدلُ كتب في تقرير لجنة الترقيات بالجامعة أن دراسات نصر حامد أبي زيد فيها خروجٌ على ما هو معلوم من الدين بالضرورة، والمتطرف رفع دعوى حِسْبة على أبي زيد انتهت بتفريقه عن زوجته وهجرته إلى الخارج. المعتدلُ كتب أن فرج فودة علماني يسخر من الدين ويزدريه، والمتطرف أفرغ رصاص رشاش في رأس فرج فودة فأرداه قتيلاً. ثم عاد المعتدل ليشهد -في المحكمة- أن فودة كان كافرًا يستحق القتل، وأن قاتليه ليسوا مذنبين إلا في تنفيذهم حكم الله بأنفسهم، بينما تنفيذه هو مهمة السلطات!

وقد عاشت ندوة "تجديد الخطاب الديني" لحظات حرجةً تبدّى فيها مأزق الفكر الديني المعتدل في صلته المضمَرة بالفكر الديني المتطرف، سيما حينما يُواجه بنصوص النصّ الأصليّ (القرآن) التي يستند إليها المتطرفون في إضفاء شرعيةٍ إلهيةٍ قرآنيةٍ على فعل الاستئصال والنفي والعنف!

٤- وضع الجميعُ -بدرجات متفاوتةٍ- أيديهم على سمةٍ أليمةٍ من سمات تاريخنا القديم والحديث، هي ذلك التحالف غير المقدس بين السلطة السياسية الجائرة والسلطة الدينية السلفية. إذ هناك مصلحة تبادلية أكيدة بين الاستبداد السياسي والاستبداد الديني: فكل منهما يتقوى بالآخر ويتدّعم ويكتسب شرعية السطوة والبقاء.

ولذلك تمثل الديمقراطيةُ، دائمًا، الشمس التي تختفي بسببها خفافيشُ الظلام: ظلام القهر السياسي وظلام التطرف الديني.

٥- كانت مشاركة المفكر المسيحي المصري د.يوحنا قلتة في الندوة علامةً على أن مفردةَ "الديني" في عنوان الندوة، لا تنصرف إلى الدين الإسلامي وحده وعلامة على أن ضرورة تجديد الخطاب الديني تنطبق كذلك على الفكر الديني المسيحي، مشيرةً إلى الإشكال الأصيل الذي يواجه كلَّ ديانةٍ سماويةٍ، حينما تخلق مستجدات تطور الأزمان مسافةً -صغيرة أو كبيرة- بين النصّ الفوقي والحياة الدنيا، بحيث يتطلب رأب هذه المسافة مواجهة السؤال الصريح: هل نرأبُ المسافةَ لصالح النص أم لصالح الحياة؟ مستهدينَ بقراءةٍ منفتحةٍ للنصّ وتأويلٍ رحب؟.

هذه المسافة واجهت كل الأطروحات الكبرى (سماوية وأرضيةً)، ولذلك قال قائلون: النظريةُ رماديةٌ، لكن شجرة الحياة خضراء.

٦- مراتٍ عديدةً طافَ على سماء حوارات الندوة شعار "الدين لله والوطن للجميع" باعتباره المبدأ الأصيل في مواجهة التطرف والعنف والبتر، لكن الحوارات لم تتطرق إلى تحويل هذا المبدأ (الذي هو من إنتاج الشعب المصري كله في ثورة ١٩١٩) إلى تشريعات دستورية وقانونيةٍ تنفيذية، لكي لا يظل المبدأ شعارًا جماليًا وأخلاقيًا وأدبيًا، لا ترجمةَ قانونيةً تطبيقية له على الأرض.

ولا ريب أن وضع هذا الشعار الملهم (الذي هو طوق النجاة الحقيقي) موضع التطبيق تشريعيًا وقانونيًا سيعني إعادة النظر في البنود الدستورية الحالية التي تنصّ على أن دين

الدولة هو الإسلام، وأن الشريعة الإسلامية هي المصدر للتشريعات. وسيعنى إعادة النظر في وصاية الأزهر -عبر مجمع البحوث الإسلامية فيه- على الفكر والثقافة والإبداع والفنون.

ويعني إعادة النظر في تحديد الهوية الدينية في بطاقات تحقيق الشخصية.

إن هذه البنود والإجراءات التي ينبغي إعادة النظر الجاد فيها هي بنود وإجراءات طائفيةُ أو محرضة على الطائفية. وهي من علامات الدولة الدينية، ثم إنها تتعارض جذريًا مع مطلب "تجديد الفكر الديني" الذي يلهج به الجميع. الصادقون منهم والكاذبون!

* * *

وبعد، نتركك أيها القارئُ العزيز، مع هذا الكتاب المهم، الذي يأتي في لحظته المناسبة من لحظات تاريخنا المضطرب الراهن، الذي كانت آخر علاماته القلقة، حتى الآن، مظاهرات الفتنة الطائفية في الإسكندرية بسبب مسرحية مزعومة.

وقد قسّمنا الكتاب إلى أربع مناظرات: المناظرة الأولى تتضمن الأوراق الرئيسية التي قدمها الباحثون أثناء جلسات الندوة.

والمناظرة الثانية تتضمن التعقيبات التي ناقشت الأوراق الرئيسية، أثناء الندوة.

والمناظرة الثالثة تتضمن سجالاً مع الكاتب فهمي هويدي، حول مقالته عن الندوة.

والمناظرة الرابعة تتضمن بعض الأصداء التي أثارتها الندوة في الحياة الفكرية.

وحينما تنتهي -أيها القارئ العزيز- من قراءة ذلك السجال الفكري الرفيع في ذلك الموضوع الخطر، ستقول لنفسك، مثلما قلتُ لنفسي مرات:

التجديد، أو الكارثة.

حلمي سالم

افتتاحية

بهي الدين حسن
مدير مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

طاب صباحكم أيها الأصدقاء:

اسمحوا لي باسم مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان أن أحيي جمعكم الرفيع، وأن أعبر عن عميق الامتنان لتلبيتكم دعوتنا –وأنتم المفكرون المرموقون المشغولون بالمسئوليات العديدة– لحضور هذا اللقاء التشاوري النوعي حول "السبل العملية لتجديد الخطاب الديني".

لماذا تجديد الخطاب الديني؟

لا ريب أن "تجديد الخطاب الديني" حلقة مفصلية في تجديد الفكر العربي الإسلامي منذ خمسة عشر قرنا، حتى لحظتنا الراهنة. وعلى ذلك فإن الصراع بين تيار "التجديد"، وتيار "التجميد" هو صراع متواصل عبر هذه القرون، ينتصر التجديديون تارة، وينتصر التجميديون تارات عديدة.

ومن هنا ظلت الحاجة إلى "تجديد الفكر الديني" حاجة ملحة تفرض نفسها في كل مرحلة يصاب فيها المجتمع العربي الإسلامي بانكسار أو نكسة أو محنة.

وقد أدرك رواد الفكر العربي الحديث، منذ ما يقرب من قرنين، أن تجديد الفكر الديني هو مهمة أولية من مهام النهضة العربية الحديثة والمعاصرة، فبذلوا في ذلك الجهود الكبيرة وقدموا المشاريع الفكرية الملحوظة.

أما لماذا لم تؤت هذه الجهود وتلك المشاريع ثمارها المرجوة كاملة؟ فهذا سؤال من أسئلة حوارنا الجاد الذي نعقد له هذا اللقاء.

وكلنا يعرف أن الحديث عن ضرورة تجديد الفكر الديني وتعديل صورة المسلم أمام العالم، لا سيما العالم الغربي، الذي صار ينظر إلى المسلم بوصفه "إرهابيا" أو "مشروع إرهابي". قد ازدادت نغمته تواترا وتوترا في الآونة الأخيرة. ومن ثم راح الكثيرون من نخبتنا

المثقفة (من الأصوليين على الجانبين: الديني والعلماني) يشيعون اعتقادا بأن تجديد الخطاب الديني" هو إملاء أمريكي ومطلب استعماري غربي، لا سيما بعد أحداث ١١ سبتمبر ٢٠٠١.

والحق أن تجديد الخطاب الديني هو ضرورة ماسة من ضرورات نهضتنا من الكبوة المريرة الراهنة. ضرورة داخلية عضوية تقتضيها رغبة المجتمع العربي الإسلامي في ردم هوة التخلف، واللحاق بنبض العصر، حتى لو تماست هذه الضرورة، في برهة بعينها، مع أغراض الآخرين.

وبناء على ذلك، يصبح "تجديد الخطاب الديني" خيطا بارزا من خيوط "مشروع تفعيل دور المجتمع المدني"، الذي يضعه مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان كمحور رئيسي لعمله في السنوات الثلاث القادمة. ذلك أن "تجديد الخطاب الديني" سيعني احترام الآخر الديني والوطني، من ناحية. وسيعني تهيئة المناخ السياسي والاجتماعي والثقافي للحكومة المدنية لا الدينية، بحيث تغدو "الحاكمية للمحكومين"، من ناحية ثانية. وسيعني انتفاء النظرة الدونية للمرأة، من ناحية ثالثة. وسيعني زوال تكفير المخالفين في الرأي والإبداع والفكر والاعتقاد، من ناحية رابعة. وسيعني الإيمان بالتعدد وتداول الحكم من ناحية خامسة وليست أخيرة.

هنا يبرز سؤال: في إطار مسعى تجديد الخطاب الديني، ما هو موقف الساعين من النص الذي تثبته معظم الدساتير العربية لتعيين دين الدولة، ومصدر التشريع الديني فيها؟ وما مدى تعويق -أو تسهيل- هذا النص الدستوري لعملية تجديد الخطاب الديني؟. هذا سؤال مطروح على مداولات لقائكم التشاوري العميق.

لماذا ينصرف القصد إلى "الدين الإسلامي"، حينما يكون هناك حديث عن "تجديد الخطاب الديني"؟

لا ريب أن هدف "تجديد الخطاب الديني" يتوجه -من حيث المبدأ- إلى الأديان جميعا: السماوية الكتابية الثلاثة (اليهودية والمسيحية والإسلامية). ففي كل خطاب ديني لكل منها قدر قليل أو كثير من التطرف وعقيدة التميز والتفوق. وها نحن نعاني منذ خمسين عاما من اعتقاد بعض هذه الأديان أن تابعيها هم "شعب الله المختار"، إلى حد وصل إلى اغتصاب وطن بكامله!

على أن الحاصل -من حيث الواقع العملي- هو أن الدين الإسلامي هو الأحرى المباشر بتجديد خطابه، نظرا لأنه دين الأغلبية العربية من جهة، ولأنه الدين الذي تشكلت في إهابه جماعات إرهابية متطرفة، محليا وإقليميا وعالميا، بعضها قتل حسين مروة وفرج فودة،

وبعضها قتل أهل أديان أخرى. وبعضها قتل جمهرة من الشيعة في مسجد، وبعضها قتل آلاف المدنيين في برجي التجارة العالميين، من جهة ثانية. ولأنه الدين المشارك في تكون طبيعة النظام السياسي والاجتماعي والقانوني في البلاد العربية، من جهة ثالثة. ولأنه الدين الذي يحدد للناس معاشهم اليومي (عالم الشهادة) فضلا عن تحديده صلتهم بالله (عالم الغيب)، إذ هو "دين ودنيا"، كما يقول الفقهاء. من جهة رابعة لا أخيرة.

ثمة، إذن، علاقة سببية بين تجديد الخطاب الديني وتفعيل دور المجتمع المدني. أما من هم المنوط بهم تجديد الخطاب الديني (الفقهاء، العلمانيون، المواطنون، السلطة السياسية)؟، فذلك سؤال من أسئلة اجتماعنا النوعي الراهن.

أيها الأصدقاء،

أيها المفكرون والباحثون المرموقون،

لعل بعضنا يتساءل: لماذا تعبير "السبل العملية" في عنوان اللقاء؟

الدافع الجوهري لذلك هو الشعور بأهمية أن يقدم اجتماعكم المميز لمجتمعنا العربي والإسلامي الوسائل العملية والميدانية للانتقال من التبعية الجامدة للنصوص الفقهية الثابتة إلى حرية الاستجابة لتطورات الحياة المؤارة. بحيث تقترحون الممارسات العملية والإجراءات اليومية، في التعليم والإعلام والجوامع والهيئات والمعاملات الإنسانية، على النحو الذي يسهم مساهمة واقعية في تغيير المناخ الذهني والوجداني عند الموطنين وذوي الصلة. على أن يفضي، بتراكمه وتناميه، إلى توسيع روح التسامح والمشاركة والمساواة في الواجبات والحقوق، في عقد اجتماعي جديد بين الحاكم والمحكومين.

ولا ريب أن مكتبتنا العربية حافلة بالاجتهادات النظرية المتصلة –بطريقة مباشرة أو غير مباشرة– بموضوع تجديد الخطاب الديني، منذ علي بن أبي طالب، حتى مفكري مرحلتنا الحاضرة –وبعضهم يشرفنا الآن بحضوره– بما يفعمنا بالثقة في أن ترجمة هذه الاجتهادات النظرية الكبرى إلى برامج أو توصيات عملية سيكون له أنفع الأثر في بلوغ الغاية المنشودة. مع الأخذ في الاعتبار الظروف والمتغيرات المتلاحقة في عالمنا ذي الإيقاع المرعب.

لسنا نريد للرؤى النظرية والفكرية أن تتراكم فوق بعضها البعض. على الرغم من أهميتها الفائقة في توسيع الآفاق المنتظرة وفي التبصير بالدروب. لكننا نريد لها أن تمشي بين الناس، في الأسواق ودور العبادة والطرقات، على الأرض.

كيف ننظر إلى الدين نظرة تجديدية؟ وكيف نضع هذه النظرة التجديدية موضع التطبيق الممكن. حتى لا تظل معلقة في الفراغ. أو (قابعة) في بطون الكتب؟

تلك هى مهمتكم الصعبة –أيها المفكرون الأجلاء– في هذا اللقاء الصعب، الذي سيغدو يسيرا ومثمرا بحواراتكم العميقة الجادة، وبمناقشاتكم المسئولة الصريحة.

أتمنى لكم سجالا رفيعا أمينا. واستخلاصات حقيقية هادية، وأنتم على ذلك القادرون، عسانا ننجز خطوة إيجابية في ردم هوة التخلف، ونرسم لأنفسنا صورة تليق بنا قبل أن ترضي الآخرين.

أجدد تحيتكم باسم مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان. وأتمنى لمهمتكم الجليلة التوفيق.

المناظرة الأولى

البحوث والأوراق

- نحن في حاجة إلى فقه جديد / أحمد عبد المعطي حجازي
- كيفية تجديد الخطاب الديني/ الباقر العفيف
- مدخل إلى تجديد الخطاب الديني/ جمال البنا
- أفكار حول تنشيط الدعوة إلى الإصلاح الديني/ صلاح الدين الجورشي
- العلم والدين والتصور التلفيقي/ د. فيصل درّاج
- تجديد الخطاب الديني، لماذا؟، وكيف؟/ د. محمود إسماعيل
- في نقد الخطاب الديني/ د. مصطفى التواتي
- نحو منهج إسلامي جديد للتأويل/ د. نصر حامد أبو زيد
- نحو خطاب ثقافي جديد/ الأنبا د. يوحنا قلتة

نحن في حاجة إلى فقه جديد

أحمد عبد المعطي حجازي

الشاعر والمفكر والكاتب بجريدة "الأهرام" المصرية



نحن في حاجة إلى خطاب ديني جديد، معناه أننا في حاجة إلى فقه جديد يمكننا من أن نعيش في هذه العصور الحديثة أعضاء عاملين فيها، نتمثل مبادئها، ونؤمن بها، ونلتزمها، ونسهم في حضارتها، ونتخلص من الشعور الراسخ في أعماقنا بأن هذه العصور ليست عصورنا، وأن حضارتها ليست حضارتنا، وأننا مغتربون فيها،مضطهدون، وإننا أمام خيارين كليهما قاس عنيف، أن نلحق بها فنفقد أصالتنا، ونتخلى عن ديننا وقيمنا، ونخسر أنفسنا، أو نتمسك بتراثنا، وننحاز لأنفسنا فنخرج من هذه العصور الحديثة، أو نظل فيها غرباء مضطهدين، لا نفهم لغتها، ولا نخالط أهلها، وربما استبد بنا الشعور بالقهر والاضطهاد تفاقم حتى يدفعنا إلى إعلان اليأس من كل شئ والتضحية بكل شئ، وإعلان الحرب على العصر والحضارة، وهذا ما حدث بالفعل في الانقلابات السياسية التي مكنت بعض الجماعات الدينية من الوصول إلى السلطة في إيران، والسودان، وأفغانستان، وفي التنظيمات الإرهابية التي نمت نموا سرطانيا في معظم الأقطار العربية والإسلامية، واستشرى خطرها فروعت العالم كله حتى شنت هجماتها على نيويورك وواشنطن في عملية رمزية بدا فيها أن المسلمين يشنون الحرب على عواصم الحضارة الحديثة وقلاعها الكبرى.

لقد تأزمت علاقتنا بالعالم حتى وصلت الأزمة إلى ذروتها، فالمسلمون يدمرون تماثيل بوذا في أفغانستان، ويذبحون السياح الأجانب في الأقصر، ويميزون أنفسهم عن الآخرين ويرفضون الاندماج في المجتمعات الأوروبية، ويعتدون على معابد اليهود في تونس، ويقتلون مئات الأستراليين في بالي، ويفجرون مساكن الأمريكان في الرياض، ويشنون هجماتهم الانتحارية على نيويورك وواشنطن فيزهقون آلاف الأرواح البريئة،ثم يعلنون على العالم أنهم يفعلون ذلك باسم الإسلام، جهادا في سبيل الله، وإعلاءً لكلمته.

ومن الطبيعي أن يكون رد الفعل عنيفا عنف الفعل، وأن يتمثل فيما تعرض له المسلمون، ومازالوا يتعرضون له في أنحاء العالم من مقاطعة وتمييز تعددت صورهما، فالمسلمون يراقبون في مختلف أنحاء العالم، ويطاردون ويعتدى على أشخاصهم ومساكنهم ومساجدهم في الولايات

المتحدة. وهناك مفكرون غربيون يبشرون بصراع الحضارات. ويتنبأون بحرب عالمية تشتعل بين المسلمين والغرب.

وها هي حكومة الولايات المتحدة تمتثل لهذه النبوءة. وتشن الحرب على أفغانستان والعراق، وتهدد بشنها على بلاد أخرى.

لابد إذن من مواجهة هذه الأزمة، ومن إعادة النظر في خطابنا الديني الذي أوقفنا من العالم موقف الخصومة والعداء. وبرر للقوى الاستعمارية والتيارات العنصرية في أوروبا وأمريكا وإسرائيل أن تعلن علنيا الحرب وتستخدم فيها ما يباح وما لا يباح.

وبوسعنا أن نحدد مواقع الصدام بيننا وبين الحضارة الحديثة فيما يلي: الحكومة الدينية. وتطبيق الشريعة أو إقامة الحدود، حقوق الإنسان، ووضع الأقليات الدينية في المجتمعات الإسلامية، ووضع المرأة المسلمة، علاقة المسلمين بالمجتمعات الأخرى. وبوسعنا أن نجعل هذا كله في مسألة واحدة جامعة هي العلمانية وفصل الدين عن الدولة.

إن الاتفاق على إبعاد الدين عن السياسة وعدم الخلط بينهما إجابة أولى أساسية لابد من الوصول إليها والاتفاق عليها حتى يمكن أن نجيب بعدها على بقية المسائل التي تعتبر فرعية بالقياس إلى المسألة الأولى وهي العلمانية.

العلمانية شرط لقيام الدولة الوطنية التي انفصلت تاريخيا عن الدولة الدينية، وقامت على أساس الأخوة الوطنية التي تجعل من أبناء الوطن الواحد مجتمعا حرا متضامنا يحكم نفسه بنفسه. ويتمتع كل فرد فيه بالحقوق التي يتمتع بها الجميع. ويؤدي الواجبات التي يؤديها الجميع. وهذا هو العقد الاجتماعي الذي تتمثل فيه الإرادة العامة، والمصلحة المشتركة. وتكون فيه الأمة مصدر السلطات. ومعنى هذا أن يكون النظام السياسي ديمقراطيا، وأن تكون القوانين وضعية تترجم وتجسد المبادئ التي قامت عليها الدولة الوطنية. وهي العمل لحماية الحرية وتحقيق السعادة لجميع المواطنين على اختلاف دياناتهم وطبقاتهم الاجتماعية.

وليس في أي ركن من أركان الإسلام، أو في أي نص أساسي من نصوصه ما يتعارض مع هذا المبدأ.

الإسلام دين يخلو تماما من أي سلطة دينية. وإقامة الشعائر الدينية الإسلامية لا تحتاج لأي وسيط كهنوتي، والإسلام لم يأت بأي نظام سياسي، وترك أمور الدنيا لاجتهادات العقل

البشري، مكتفيا بإعلاء قيمة العدالة. وقيمة الأخوة، وقيمة المساواة. واعتبر قلب المؤمن مرجعاً وحيدا نحتكم له ونرضى بحكمه في ما لم يرد فيه نص، ولا شك أن أمور الدنيا، وخاصة في هذه العصور الحديثة تقع كلها في الجانب المتروك لاجتهادات العقول.

أما النظام أو بالأحرى النظم السياسية التي اتبعتها الدول الإسلامية فهي نفسها النظم التي اتبعتها الدول المسيحية، مع اختلافات غير جوهرية فرضها عدم وجود سلطة كهنوتية في الإسلام. وقد أدى عدم وجود هذه السلطة إلى أن يجمع الحكام المسلمون بين السلطة الأمنية والسلطة الدينية. وهذا ما فعله قبلهم أباطرة بيزنطة، إذ كان الإمبراطور البيزنطي رأس الدولة ورأس الكنيسة الأرثوذكسية في وقت واحد.

لكن القراءة السائدة للنصوص الإسلامية وللتاريخ الإسلامي تبدأ من أن الإسلام ليس مجرد دين. ولكنه دين ودولة ونظام كامل للحياة بمجالاتها كافة الروحية والعلمية، السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية. وربما بالغ الأصوليون وتطرفوا حتى وصلوا إلى حد الدعوة لأسلمة كل شئ في الحياة العامة والخاصة، حتى العلم الذي اتفق البشر جميعا على أنه نشاط ذهني إنساني لا وطن له ولا دين له.

هذه القراءة التي تنتمي للعصور الوسطى هي التي يجب علينا أن نعيد النظر فيها، وأن نواجهها ونقاومها بقراءة جديدة أكثر موضوعية تتفق مع جوهر الإسلام وروح العصر الذي نعيش فيه. وبعبارة أخرى يجب أن نتحرر من الخطاب الديني السائد، لأنه خطاب قديم تجاوزه الزمن ولا يعبر عن الإسلام تعبيرا حقيقيا ولا يتفق مع روحه. ولأنه في النهاية خطاب مدمر يحكم علينا باعتزال العالم وإعلان الحرب عليه: فيجب أن نتحرر من هذا الخطاب، وأن نصل إلى خطاب ديني جديد. أي إلى فقه جديد.

لقد قام الخطاب الديني السائد على جملة من القواعد والمنطلقات نستطيع أن نلخصها في عدة نقاط منها: تجريد النص من ملابساته العملية ووضعه خارج الحياة وخارج التاريخ، ليتسلط على الناس من فوقهم، دون أن يستجيب لحاجاتهم، أو يتطور مع الزمن. وهذا هو المعنى المفهوم من إغلاق باب الاجتهاد.

إغلاق باب الاجتهاد يحنط النصوص والمرويات الدينية ويجعلها بمنأى عن أن تكون موضوعا للتفكير والمناقشة، ويمنعها من الدخول في أي حوار مع الواقع الحي، لأنها في نظر الذين أغلقوا باب الاجتهاد نصوص كاملة مكتفية بنفسها تخاطب الواقع من فوق الواقع ولا

تتحاور معه. إنها أوامر ونواه يجب على المسلمين أن يصدعوا بها ويذعنوا لها، وليست إجابات على أسئلة أو حلولا لمشكلات، فالدنيا كلها لا تساوي جناح بعوضة. والنص الديني سلطة عليا لا يمكن أن تدخل في أي مساءلة، وليس للمسلمين أن يبحثوا فيها عما يحقق مصالحهم، أو يلبي حاجاتهم، أو يؤكد صلتهم بالحياة. أو يساعدهم على أن يتطوروا مع الزمن.

ولا شك أن إغلاق باب الاجتهاد في القرن الثالث الهجري كان سياسة اتبعها الحكام المسلمون وتواطأ معهم فيها فقهاؤهم الذين كانوا يعملون في خدمتهم. فالإبقاء على باب الاجتهاد مفتوحا يشجع المسلمين على التفكير لأنفسهم، ويحررهم من طغيان السلطة المطلقة والرأي الواحد. ويسمح بالتعدد، وهو شرط من شروط الحرية. فنحن أحرار لأننا مختلفون، ولأن كلا منا يرى المسألة من وجهة نظره. وإذن فمن حق كل منا أن يفكر لنفسه ولجماعته. أما إغلاق باب الاجتهاد فهو القاعدة التي كان لابد منها حتى يقوم عليها نظام الطغيان في الدولة الإسلامية، إذ لم يعد للحقيقة الدينية إلا مصدر واحد هو الأمير وفقهاؤه، أو هو الفقهاء الذين يعملون في خدمة الأمير ويأتمرون بأمره، دون أن يقعوا في أي تناقض، لأنهم لا يتبعون إلا سلطة الدولة، ولا يخدمون سيدا سواه، على عكس رجل الدين المسيحي الذي كان يستطيع أن يلجأ إلى الكنيسة أو يعتصم بالدير، وهكذا حوّل الحكام المسلمون الميزة التي انفرد بها الإسلام وهى خلوه من السلطة الدينية إلى نقطة ضعف لأنهم اصطنعوا هيئات ومناصب دينية تتبع الدولة، وتؤدي وظيفة السلطة الدينية دون أن تكون مستقلة، فعملها هو تبرير سياسة الحاكم وإخراجها إخراجا دينيا.

والخطاب الديني السائد لا يكتفي بتجريد النص الديني الأول الموحي به من مناسبته التاريخية وملابساته العملية، بل يتبع هذه الخطة نفسها مع النص الثاني، وهو التفسير أو الحكم الذي ينتهي إليه الفقيه في زمن معين، وظرف معين على قدر علمه واجتهاده. هذا النص البشري الخالص يتحول في الخطاب الديني السائد إلى نص مقدس، وهذا هو المنطلق الثاني في الخطاب الديني السائد. المنطلق الأول هو تجريد النص الأول من ملابساته التاريخية والبشرية، والمنطلق الثاني هو تحويل النص البشري إلى نص مقدس، ورفعه إلى مستوى الوعي الذي لا يناقش ولا يعاد النظر فيه.

والخطاب الديني السائد لا يلتفت إلى الغاية من النص الديني، ولا يهتدي بروحه، وإنما يلتزم كلماته. ويتبع معناها الحرفي. ظاناً أن هذا المعنى الحرفي هو مقصد الدين. وأن أي اجتهاد أو تأويل يفرض ما هو بشري على ما هو إلهي.

والحقيقة أن تنزيه الوحي ليس هو المقصود من هذه السياسة. وإنما المقصود هو المحافظة على الأوضاع القائمة التي لابد أن تتأثر بإعادة النظر في فهمنا للنصوص الدينية وفتح باب الاجتهاد فيها من جديد.

فإذا كانت هذه المنطلقات التي يبدأ منها الخطاب الديني السائد. فبوسعنا معرفة الطريق إلى الخطاب الديني الجديد.

أن نجدد الخطاب الديني يعني أن ننشئ فقها جديدا للإسلام ننطلق فيه من المبادئ الثلاثة الآتية:

١- الإسلام دين لكل زمان ومكان. وليس معنى هذا أنه يتجاوز التاريخ ويتجاهل قوانينه. بل معناه أنه يستجيب للتاريخ. ويتطور معه. ويخضع لقوانينه. فهو ليس مجرد عقائد وشعائر. ولكنه سلوك أيضا وعمل. أي أنه تاريخ. إنه شريعة ثابتة. وفقه متطور متغير.

٢- الإسلام وحي وتنزيل من ناحية. وفهم لهذا الوحي وفقه له من ناحية أخرى. والوحي إلهي. لكن الفقه بشري. والمسلمون الأوائل أئمة مجتهدون. لكنهم ليسوا معصومين. ولا مقدسين. ونحن نرجع إليهم وننتفع بتراثهم. لكننا لسنا مقيدين بهم. لهم فقههم ولنا فقهنا. وباب الاجتهاد دائما مفتوح.

٣- الإسلام في النهاية ليس مجرد نصوص. ولكنه قبل كل شئ غايات. فكل ما يحقق غاياته يعد منه. ولو خالف النص. وكل ما يتناقض مع الغاية أو يبتعد عنها يخالف الإسلام. ولو تطابق مع نصوصه.

كيفية تجديد الخطاب الديني

الباقر العفيف
مفكر سوداني



(١)

مقدمة

في عام ١٩٦٨ حاولت جبهة الميثاق الإسلامي بقيادة الدكتور الترابي تمرير مشروع "الدستور الإسلامي الكامل" بصورة ديمقراطية من داخل الجمعية التأسيسية في السودان. ولقد سقط المشروع في البرلمان، وعن بعض ملابسات سقوط المشروع أورد محضر مداولات الجمعية التأسيسية الحوار التالي:

السيد موسى المبارك: جاء في مذكرة اللجنة الفنية نبذة عن الدستور الإسلامي في صفحة ٧ أن يكون رأس الدولة مسلماً. أود أن أسأل هل لغير المسلمين الحق في الاشتراك لانتخاب هذا الرئيس؟

الدكتور حسن الترابي: ليس هناك ما يمنع غير المسلمين من انتخاب الرئيس المسلم. الدولة تعتبر المسلمين وغير المسلمين مواطنين.

السيد فيليب عباس غبوش: أود أن أسأل يا سيدي الرئيس، فهل من الممكن للرجل غير المسلم أن يكون في نفس المستوى فيُختار ليكون رئيساً للدولة؟

الدكتور حسن الترابي: الجواب واضح يا سيدي الرئيس. فهناك شروط أهلية أخرى كالعمر والعدالة مثلاً. وأن يكون غير مرتكب جريمة. والجنسية، وما إلى مثل هذه الشروط القانونية.

السيد الرئيس: السيد فيليب عباس غبوش يكرر السؤال مرة أخرى.

السيد فيليب عباس غبوش: سؤالي يا سيدي الرئيس هو نفس السؤال الذي سأله زميلي قبل حين – فقط هذا الكلام بالعكس – فهل من الممكن أن يُختار في الدولة – في إطار الدولة بالذات– رجل غير مسلم ليكون رئيساً للدولة؟

الدكتور حسن الترابي: لا يا سيدي الرئيس.

(انتهى النص)*

---

* نقل نص الحوار من كتاب الدستور الإسلامي.. نعم ولا، للأستاذ محمود محمد طه، الصادر في أم درمان عام ١٩٦٨. الصفحات من ١–٥.

هذا الحوار كان ضربة البداية في معارضة مشروع الدستور الإسلامي الكامل والتي انتهت بهزيمته ديمقراطياً وسقوطه في الجمعية التأسيسية التي يسيطر عليها حزبان يمثلان أكبر طائفتين إسلاميتين في البلاد. هما طائفة الختمية وطائفة الأنصار. وتضم إلى جانبهما الحزب الشيوعي. وجبهة الميثاق الإسلامي. وأحزاب جنوبية. والحزب القومي السوداني الذي يمثل منطقة جبال النوبة و يتزعمه الأب فيليب عباس غبوش.

كان هذا حواراً حضارياً. رغم ما يعكس من أزمة فكرية يعاني منها دعاة تطبيق الشريعة الإسلامية. فقد حاول الإسلاميون في ذلك الوقت تحقيق هدفهم سلمياً وبواسطة الطرق الديمقراطية، ولقد أُتيحت الفرصة لممثلي الشعب أن يقرروا في هذا الأمر ولقد قرروا إسقاط المشروع. رغم أن غالبيتهم مسلمون. لأنهم كانوا يرون ما يمكن أن يسببه من مشكلات تتعلق بأهم مقومات الدساتير وهي كفالة الحريات الديمقراطية والمساواة الكاملة في الحقوق بين المواطنين في البلد الواحد. وهناك بعد آخر وهو أنهم يدركون أن الذين جعلوا رسالة حياتهم تطبيق الشريعة الإسلامية، أو تحكيم شرع الله، لا يملكون فكراً تجديدياً يواجه مثل هذه القضايا الجوهرية، والكثيرون منهم لا يشعرون بالحاجة إليه.

وبعد هذا الحوار بواحد وعشرين عاماً استولي الدكتور الترابي على الحكم في السودان بالقوة العسكرية، وفرض على شعب السودان دستوره الإسلامي الذي ظل يحلم به كل تلك السنين. فأقام نظاماً سام الشعب العذاب. ولم يَفُقْهُ في القسوة واللا إنسانية سوى نظام طالبان، هذا بالطبع قبل أحداث سبتمبر. وقبل أن يخفف من غلوائه الخوف من أمريكا، واستيعاب درس طالبان.

وبعد أربعة عشر عاما من تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد، أو "المشروع الحضاري" كما يطيب لأهله أن يصفوه، لا بد أن يسأل سائل ما هي الحصيلة؟ وبعبارات أخرى هل سعد أهل السودان "بالمشروع الحضاري" أم شقوا به؟ هل صعدوا درجة في سلم الحضارة والتقدم، أم هبطوا درجات في دركات الجهل والتخلف؟ لقد صادرت الجبهة الإسلامية موارد السودان الاقتصادية لحساب قادتها، وأعضائها ومحاسبيها، فشرع هؤلاء يعملون مناقيرهم الحادة في الجسد السوداني السقيم أصلا حتى وصلوا إلى العظم. ولم يقتصر خراب الجبهة الإسلامية على الاقتصاد وحسب، بل امتدت يدها لتصيب الأخلاق السودانية المتمثلة في التسامح والمسالمة والانفتاح على الآخر. وذلك بإطلاقها الهوس الديني من عقاله، وإدخالها ممارسات غريبة على طباع الشعب السوداني تحدث لأول مرة في تاريخه المديد، كمراكز الاعتقاد السرية

المسماة "بيوت الأشباح" والتي يمارس فيها التعذيب والاغتصاب والقتل، مما تحفل بـه تقـارير المنظمات الدولية والإقليمية لحقوق الإنسان. إن أنسب مـا يعطينـا صـورة حـول الحصيلة الـتي حصدها أهل السودان من حكم الجبهة الإسلامية هذان النصان: الأول فتوى أصـدرها عـدد مـن "العلماء السودانيين". والثاني خطاب أرسله عدد مـن المـثقفين السـودانيين لـرئيس الجمهوريـة إثر صدور تلك الفتوى. يعـدد بعـض الممارسـات الغريبـة الـتي أشـرت لهـا في الأسـطر السـابقة ويعكس قلقهم من مهددات الأخلاق السودانية. وفيما يلي النصان:

أولاً- نص الفتوى:

"فتوى بتحريم الانضمام لتنظيم الجبهة الديمقراطية وأفعالها الكفرية وواجب المسلمين نحوها"

بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله والصلاة على رسول الله. وبعـد الأحكـام الـتي شـرعها الله لعباده في كتابه أو علـى لسـان رسـوله عليـه مـن ربـه أفضـل الصـلاة والسـلام لـيس لأحـد الاعتراض عليها أو تغييرها لأنه تشريع محكم للأمة على قيـام السـاعة، فالواجـب التـزام ذلـك والعمل به عن اعتقاد وإيمان. ومن زعم أن الإصلاح خلافه فهـو كـافر ومـن أجـاز مخافتـه فهـو كافر. لأنه معترض على الله سبحانه وعلى رسوله صـلى الله عليـه وسـلم وعلـى إجمـاع الأمـة، ومثل هذا يستتاب وإلا قتل مرتداً. فالطعن في قوامة الرجال على النساء مثلاً اعـتراض علـى الله سبحانه وطعن في كتابه الكريم وفي شريعته الحكيمة وذلك كفر أكبر بإجماع علماء الإسـلام. وقـد أجمع العلماء أن من زعم أن حكـم غـير الله أحسـن مـن حكـم الله أو أن هـدي غـير رسـول الله (ص) أحسن من هديه فهو كافر ومـن أجـاز ودعـا إلى الحكـم بغـير الشـريعة الإسـلامية، كمـن يدعو إلى الاشتراكية أو الشيوعية. أو غيرها من المذاهب الهدامـة المناقضـة لحكـم الإسـلام فهـو كافر ضال أكفر من اليهود والنصارى. وكل من سـاعدهم علـى ضـلالهم وحسّـن مـا يـدعون إليـه وذم دعاة الإسلام وانتقصهم فهو كافر أيضاً. حكمه حكم الطائفـة الملحـدة الـتي سـار في ركابهـا وأيّدها في طلبها. وقد أجمع علماء المسلمين أن من ظاهر الكفار علـى المسـلمين وسـاعدهم علـيهم بأي نوع من المساعدة فهو كافر مثلـهم ومثلـه مـن انتسـب إلـيهم وقـال هـو علـى مـذهبهم وأنـه معهم. وعليـه فالانتمـاء إلى هـذه المـذاهب الإلحاديـة والأحـزاب الجاهليـة كفـر وردة عـن ديـن الإسلام. وإن كان المنتمي إليها يدّعي الإسلام فهذا من النفـاق الأكـبر فـإن المنـافقين ينتمـون إلى

الإسلام في الظاهر، وهم الكفار في الباطن. ... والواجب على كل من تلبس بشيء من هذه الأفعال والأقوال أو انتمى لهذا الحزب المحاد لله ولرسوله وللمؤمنين أن يتوب إلى الله توبة نصوحة وأن يراجع دينه قبل أن يحل عليه سخط الله وعذابه في الدنيا والآخرة كما يجب على ولاة الأمر والمسؤولين الأخذ على أيدي هؤلاء المفترين بما يلزمهم من حقوق الله وحدوده غضباً لله تعالى ونصرة لدينه؛ إذ حفظ الدين على أصوله وقواعده المستقرة أول واجبات الحاكم المسلم إن كان يتقي الله ويرجوه". (انتهى النص).

ثانياً – خطاب المثقفين:

تعلمون ، ولا بد، أن مجموعة تضم ١٤ إسلامويا – بينهم قادة تنظيمات سياسية وشخصيات متنفذة في السلطة– قد أصدرت بياناً يحمل فتوى بتكفير صريح لتنظيم طلابي (الجبهة الديمقراطية) ولأحزاب ومعتنقي الديمقراطية والاشتراكية والموالين للنصارى –على حد تعبير الفتوى التي تم نشرها على نطاق واسع في الرابع من يونيو ٢٠٠٣م. وقد سبق أن صدر بيان خلال شهر مايو ٢٠٠٣م يهدر دماء كتاب وصحفيين وسياسيين وقضاة ومحامين في قائمة تضمنت أسماءهم، ودعت إلى قتلهم مقابل أجر معلوم (عشرة ملايين جنيها للرأس!) كما سبق هاتين الواقعتين في السنوات الماضية من التسعينيات تصاعد لثقافة العنف التي نتجت عنها اغتيالات مشهودة في دور العبادة في مناطق مختلفة من العاصمة الخرطوم منها حادثة الجرّافة ومسجد أنصار السنة بالحارة الأولى بأم درمان وبعض المدن الأخرى، كحادثة ود مدني. وشهدت ذات الفترة حادث اغتيال الفنان المغني خوجلي عثمان ومحاولة اغتيال الفنان المغني عبد القادر سالم طعناً بالسكين في دار الفنانين بأم درمان بذات الرؤية التكفيرية وفي ذات المناخ، علاوة على تصاعد القمع والعنف الطلابي . جملة هذه الوقائع تستمد وقودها من المناخ الذي يسود السودان بتغذية مباشرة من روافد الاستعلاء الديني والثقافي واللغوي والنوعي والعرقي المتمدد بدعم واضح وإسناد من المعطيات القائمة التي لا يمكن إعفاء السلطة من المسئولية عنها، وارتفاع معامل الإقصاء وقهر الرأي الآخر داخل نطاق الدين الواحد والجماعة الواحدة، وعدم الاعتراف بأصحاب المعتقدات والثقافات الأخرى، مما يتناقض مع قيم المواطنة وحقوق المجموعات السودانية المختلفة .. يحدث كل هذا في وقت تتجه فيه كل الجهود نحو تحقيق السلام والديمقراطية وإشاعة الحريات وكفالة حقوق الإنسان، مما يجعل للسلطة الحاكمة واجباً أساسياً ومسئولية في التصدي لهذه الظواهر الخطيرة : التكفير و إهدار الدم

والاغتيالات العشوائية على الهوية والمعتقد والضمير بممارسة والتحريض على سفك الدماء وتحقير وتكفير الآخرين. إن المجتمع لم يشهد حتى الآن تحركاً جاداً من قبل السلطة للتصدي لهذا الواقع الخطير الذي سمم ولا زال يسمم مناخ التعايش ويهدد وحدة البلاد وسلامها. لا يخفى أن هذا الاستهداف قد طال صحفيين ومثقفين وكتاباً ومفكرين وفنانين وهو أمر له دلالته في مسار هذه الظاهرة.

نحن الموقعين أدناه، وبما تمليه علينا ضمائرنا كمفكرين وكتاب وأدباء وفنانين وأكاديميين وصحفيين ومهنيين، رأينا من واجبنا أن نرفع هذا الأمر لكم باعتباركم رأسا للدولة، لتتخذوا من الإجراءات ما يكفل درء هذا الخطر القادح.

(٢)

أوردت هذه النصوص الطويلة لأنها تحتوي على إشارات دالة على ما نحن بصدده الآن من ضرورة الإصلاح الديني ومن خطورة الدعوة لتطبيق الشريعة الإسلامية في غياب مثل هذا الإصلاح. فهي أولا تثبت أن تطبيق الشريعة دون إصلاح لا تنتج عنه سوى الفتنة الدينية والاضطراب الاجتماعي، والخراب الاقتصادي. فمجتمعاتنا ظلت لوقت طويل بمنأى عن الهوس الديني والفتنة الدينية رغم مآسيها الكثيرة الأخرى. وهي ثانياً تدل على الفقر الفكري لحَمَلَة هذا المشروع، وغربتهم عن روح العصر. انظر لفتوى التكفير التي لا تنتمي لزماننا هذا لا شكلا ولا محتوى. كذلك انظر لمراوغة الدكتور الترابي ومحاولته الإفلات من سؤال الأب فيليب عباس غبوش، بالرغم من أنه افترع إجابته بقوله "الجواب واضح يا سيدي الرئيس". وفي الحقيقة أن الجواب واضح كما قال الترابي، ولكنه مخجل، ولم ينطق به الترابي إلا مضطرا منكسرا بعد أن حوصر في ركن ضيق، ولم يجد منصرفا من الإجابة. والحق أن الفرق بين الترابي وأصحاب الفتوى هو أن الأخير يشعر بمفارقته للعصر، بينما لا يشعر أولئك بذلك. الشاهد في الأمر أن الترابي كان مُسْتَعِراً من إجابته تلك، لا يدري أين يذهب بوجهه، أيدسه في التراب أو يمسكه على هون. وذلك لإدراكه أنه مهزوم أخلاقيا، وأن إجابته تُثبت بما لا يدع مجالا للشك أن "مشروعه الحضاري" يميز بين المواطنين في البلد الواحد بناء على الدين، وأن هذه الهزيمة الأخلاقية هي مقدمة لهزيمته السياسية وسقوط مشروعه في البرلمان. وهذا أنصع دليل على أزمة أصحاب هذا المشروع ممن تلقوا تعليما وثقافة غربيين ولكنهم عجزوا عن المواءمة بيننا وبين ثقافتهم الدينية. أما أصحاب الفتوى فأقل ما يقال عنهم أنه قوم أخطأوا زمانهم، وجاءوا ليفسدوا علينا زماننا. أما الأمر الثالث الذي تشير إليه هذه النصوص فهي

أنها حصيلة تجربة جرى تكرارها في بلدان أخرى ألقى بها حظها العاثر في قبضة أناس من نفس شاكلة أهل "المشروع الحضاري"، وتجرعت شعوبها من نفس الكأس التي تجرع منها شعب السودان. وإنه لأمر لافت أن القاسم المشترك بين كل البلدان التي خاضت تجربة تطبيق الشريعة الإسلامية، هو إهدار الحياة، وإضاعة الحقوق، وتقييد الحرية، وممارسة التمييز بين البشر. حدث هذا في السودان، وباكستان، وأفغانستان، وإيران، والسعودية، وأخيراً في الولايات النيجيرية الشمالية. ورابعاً فالنصوص، وخاصة النصين الأخيرين، تعطي دلالة على ما إذا كان هناك فرق جوهري بين المعتدلين والمتطرفين داخل هذا المشروع. والحقيقة أن كلا الطرفين يعتمدان على ذات النسق من النصوص، وتفسيراتها القديمة، وفي كثير من الحالات فإن المتطرفين أصدق في التعبير عن الشريعة من المعتدلين. فإنه ما صيّر المعتدلين معتدلين إلا استعدادهم للتنازل عن بعض جوانب الشريعة التي أسقطتها الحياة، مثل الجهاد والفتوحات، والرق، والجزية، وموالاة غير المسلمين. هذا ما يجعل أفغانستان طالبان أصدق تعبيراً عن الشريعة من سواها من الدول التي أقامت حكومات إسلامية. ويجعل إيران الخميني أصدق تعبيراً عن الشريعة من إيران خاتمي، وسودان الترابي أصدق تعبيراً عنها من سودان البشير اليوم، خصوصاً بعد أن تنازل كلا النظامين عن الشق الخارجي لمشروعهما في تصدير الثورة إلى بلدان أخرى. وهو أيضاً ما يحعل بن لادن أصدق تعبيرا عن الشريعة من حكام السعودية، الذين "والوا الأمريكان الكفار، ودنسوا الأرض المقدسة بأقدام الجنود المارينز".

(٣)

والنصوص الثلاثة تطرح جملة من الأسئلة الأساسية. وضمن هذه الأسئلة: ما سر هذه الأزمة الفكرية المستعصية التي ظلت تواجه صفوة الدعاة الإسلاميين اليوم فيما يتعلق بمسألة التجديد الديني؟ وما هي سبب عجزهم عن ضمان الحقوق المتساوية للجميع في إطار دولهم، الماثلة منها والموعودة؟. لماذا فشلوا جميعاً في إيجاد حل فكري ونظري للقضايا التالية:

- فكرة المساواة الشاملة في الحقوق بين جميع المواطنين في الدولة، وعدم التمييز ضد النساء وضد غير المسلمين.
- حرية الضمير، ومعالجة مسألة الردة.
- جوهر الديمقراطية، وأن الشعب، وليس الله، هو مصدر سلطات الحاكم، ومانح الشرعية.

- إقامة نظام إنساني يسوده حكم القانون، ويحقق السلام الاجتماعي، وينأى عن استخدام العنف، أو التلويح به، لحسم الخلافات الفكرية والسياسية.

ولعل من المكن جمع هذه الأسئلة في سؤال واحد كبير، وهو هل يحتوي الإسلام كدين على عناصر تجديد؟ وإذا كانت الإجابة نعم، لماذا لم يهتد إليها المسلمون؟ أما الإجابة المباشرة على هذا السؤال فهي أن الإسلام قطعاً يحتوي على عناصر تجديد؟ أما لماذا لم يهتدِ إليها المسلمون فببساطة لأنهم يبحثون عنها في المكان الخاطئ. وفيما يلي تفصيل ذلك.

(٤)

لقد استشعر المسلمون الحاجة للتجديد الديني منذ أن أفاقوا على ما يحدث في العالم حولهم من تطور مدهش في مضمار الصناعة، والعلوم، والفكر، والفنون. ولقد دعا قادة المسلمين المتنورين للتجديد الديني وللإصلاح السياسي والتربوي كشروط للالتحاق بالعصر، مؤمنين بأننا كأمة لن نستطيع التواؤم مع هذه البيئة الجديدة بأدواتنا البالية العتيقة، وبأننا إما أن نتواءم وإما أن تمضي فينا سنن الحياة فنخرج من التاريخ. وربما ننقرض. وبالرغم من أن الدعوة للتجديد تعتبر من أكثر الدعوات قِدَماً في عالمنا الإسلامي، إلا أنها كذلك من أكثر الدعوات عقماً، فقد ظلت قائمة منذ قرن من الزمان دون أن تنتج فكراً تجديدياً تتأسس عليه نهضة شاملة. بل على العكس سرعان ما غمر طوفان التيار المحافظ محاولات التجديد التي دعا لها الأفغاني وعبده. وقوّضها من الداخل عن طريق الشيخ محمد رشيد رضا، تلميذ عبده، حتى أنتجت حركة الإخوان المسلمين، والتي بدورها أنتجت الجماعات الإسلامية التكفيرية. حتى أنه لمن المكن رسم خط بياني هابط يبدأ بالشيخ محمد عبده، يليه الشيخ رشيد رضا، مرورا بحسن البنا، وسيد قطب وانتهاء بأيمن الظواهري. لذلك ليس غريبا أن تتراجع وتفشل كل مشروعات التحديث الليبرالية والقومية والماركسية، وصعد إلى السطح مشروع بديل تحمله مجموعة من الحركات والتنظيمات الإسلامية الداعية لتحكيم الشريعة الإسلامية، وقد نجحت هذه الحركات في الوصول إلى الحكم، أو التأثير فيه، في عدد من البلدان مثل إيران وأفغانستان والسودان وباكستان، وقبلها السعودية، وأخيراً بعض الولايات النيجيرية، كما ظلت ترتكب الفظائع المرعبة في بلدان أخرى مثل الجزائر، وباكستان، ومصر إلى عهد قريب. هذا المشروع سقط بسرعة قياسية في جميع هذه البلدان، سقط عمودياً وإلى القاع، وإن كانت جل دوله لا تزال قائمة. سقط نظرياً وانكشفت سوءاته في ميدان القيم الإنسانية، وفي ميدان الأخلاق،

بالمعنى الفلسفي للكلمة، مثلما سقط في ميدان السياسة والاقتصاد. هذا مشروع لا يملك مقومات الاستمرار، وسيموت موتاً طبيعياً.

ولقد شهدنا الكثير من دعاة التجديد ولكن لم نشهد مجددين إلا قليلاً، فلماذا يا ترى؟ الإجابة المباشرة كما ذكرت سابقاً هي التماس الإجابات في المكان الخطأ. أو التفكير من داخل الصندوق. والصندوق هنا هو إطار الشريعة الإسلامية، وخارج الصندوق هو إطار الإسلام. ومعروف أن الشريعة ليست هي الإسلام، وإنما جزء منه. بل هي أوله ومدخله ومبتداه، وحدوده الدنيا التي لا يُقبَل دونها. في حين أن الإسلام يمتد في الرحابة والسعة حتى يلحق بالإطلاق. وللتفكير داخل الصندوق مسلمات عوّقت الحركة نحو التجديد.

(٥)

إحدى هذه المسلمات، أن في الإسلام شريعة واحدة. وترتبط بهذه مسألة الخلط بين السنة والشريعة، وعدم الدقة في تعريف السنة، وكذلك مسلمة أن الفترة المكية كانت مرحلة تأسيس العقيدة فقط، وأن المسلمين فيها لم يكونوا على شريعة، وكذلك مسألة سرمدية النسخ. وكلها مسلّمات خاطئة. فالإسلام فيه شريعتان، والمسلمون في الفترة المكية والنصف الأول من العهد المدني كانوا على شريعة كما سنبين لاحقاً. والشريعتان تختلفان من حيث نسق الآيات التي تُعْتَمد كقاعدة لاستخلاص الأحكام. فإحداهما ذات صفات كونية إنسانية والأخرى ذات صفات محلية إيمانية. الأولى تخاطب الناس بما هم ناس فالمسلمون في العهد المكي والنصف الأول من العهد المدني كانوا على الشريعة ذات الصفات الكونية، حيث الخطاب فيها مُوَجَّه إلى البشرية جمعاء، وليس إلى أمة المؤمنين وحدها. لذلك تبدأ آياتها بـ "يا أيها الناس"، و يا أيها الإنسان"، و"يا بني آدم". والثانية تخاطب أمة بعينها هي أمة المؤمنين، لذا تبدأ آياتها بـ "يأيها المؤمنون" و"يأيها الذين آمنوا". ولقد نسخت هذه تلك. ولقد اعتقد المسلمون أن النسخ سرمديٌّ، وهذا اعتقاد ينافي الحكمة في إنزال الآيات المنسوخة كما إنه يتجاهل منطق الحياة وآيات الآفاق. فالنسخ مرحلي وهو يمثل إرجاء للنصوص الكونية وليس إلغاء لها.

كذلك ألف الناس أن سنة النبي هي قوله، وإقراره، وعمله. وهذا غير دقيق إذ أن ليس كل قول النبي سنة، فإن أغلب قوله شريعة: أي تشريعاً لأمته، ولا يلحق بالسنة إلا قوله المعبر عن حال قلبه من المعرفة بالله. أما إقراره فكله شريعة. وسنة النبي هي عمله في خاصة نفسه. والفرق بين السنة والشريعة هو الفرق بين النبي والفرد من سائر أمته. وهو فرق شاسع وبعيد، عبّر عنه النبي بقوله: "نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن نخاطب الناس على قدر

عقولهم". فإذا قرأت هذا الحديث "إن الله احتجب عن البصائر كما احتجب عن الأبصار وإن الملأ الأعلى ليطلبونه كما تطلبونه" وأدركت فرقاً بينه وبين حديث " كنت قد نهيتكم عن زيارة المقابر ألا فزوروها"، فقد أدركت الفرق بين السنة والشريعة. فالسنة إذاً هي شريعة النبي الخاصة، وقد كانت في المرحلة المكية شريعة له ولأمته معاً، ولكنها نُسِخت في حق الأمة واُقْتُصِرَت عليه وحده. فالسنة هي شريعة وزيادة، وهي هي الشريعة الكونية. وقد آن للسنة أن تعود شريعة للمسلمين كافة كما كانت أول عهدها.

تلك الشريعة الكونية الصفات تقوم على:

الحرية الدينية

وذلك وفق آية: " وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" (الكهف ٢٩). وآية "لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي" (البقرة ٢٥٦). و آية "لو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين" (يونس ٩٩). في هذه الشريعة الكفر بالله حق من حقوق الإنسان، ليس عليه عقوبة دنيوية. لذلك قال: "والذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلاً" (النساء ١٣٧). والأمر الواضح هنا أنه لو كانت هناك عقوبة دنيوية على الردة لما أمكن أن يتردد الفرد ما بين الإيمان والكفر إلى أن يزداد كفراً. وبعض قادة المسلمين وكتابهم اليوم يوردون هذه النصوص لينفوا تهمة الإرهاب والعنف عن الإسلام رغم علمهم أنها نصوص منسوخة لا تقوم عليها الأحكام، وإنما تقوم على آيات السيف والجهاد. هذه الآيات هي الأصل الذي منه تنزّل الفرع الذي هو آيات الجهاد، وقد آن الأوان لاعتماد الأصل مادة للأحكام.

السلام ونبذ العنف

وذلك وفق آية: "أدعُ إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن، إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين" (النحل ١٢٥). وآية "الذين ينفقون في السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين" (آل عمران ١٣٤). وآية "خذ العفو وأمر بالعرف واعرض عن الجاهلين" (الأعراف ١٩٩). وآية "و إذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم" (الأنعام ٦٨). وكان النبي الكريم يغشى تجمعات الأعراب ويطالبهم بأن يستمعوا له فإن أعجبهم قوله أخذوه، وإلا طرحوه جانبا، فهم في ذلك أحرار. وكان النبي يحتمل الأذى، ويحمل الخير، ويصل الرحم ويعين على

غوائل الدهر كما جاء الوصف. والمسلمون اليوم يظنون أن النبي وأصحابه الأوائل كانوا مسالمين في مكة بسبب ضعفهم وقلة عددهم، وأنهم عندما أصبحوا أقوياء في المدينة غيّروا أسلوبهم، وأظهروا حقيقتهم، واعتمدوا القوة والسلاح. أي أنهم تمسكنوا إلى أن تمكنوا. وليس هناك شئ أبعد من الحقيقة من هذا التصور الخاطئ والذي لا يليق بالنبي الكريم ولا بالإسلام. إن المسلمين لم يكونوا ثلة من المخادعين، بل كانوا مسالمين لأن هذه كانت شريعتهم الأصلية، وكانوا مأمورين باتباعها. ولو أُمِرُوا باستخدام العنف منذ البداية لأطاعوا أمر الله. ولقد رأينا كيف أنه عندما تأذن الله بالانتقال من الخطاب الكوني الأصلي للخطاب المحلي الفرعي، وجاء في سياقه الأمر بالقتال. استجاب له المسلمون رغم قلة عددهم وعتادهم.

الديمقراطية

وذلك وفق آية: "فذكر إنما أنت مذكِّر. لست عليهم بمصيطر" (الغاشية ٢١-٢٢). ولكن هذه الآية لا تعتمد أساساً للأحكام، بل أُعتُبِرَت منسوخة بآية الشورى، وبالطبع الشورى ليست هي الديمقراطية. وإنما هي الوصايا، أي حكم الفرد الرشيد على المجتمع القاصر، وهي التي بموجبها قامت وصاية النبي على أمة المؤمنين، ووصاية المسلمين على غير المسلمين. ووصاية الرجال على النساء.

المساواة الشاملة بين البشر

وتشمل عدم التمييز بناء على الدين وفق آية: "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا أن أكرمكم عند الله أتقاكم" (الحجرات ١٣). وآية "يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبثّ منهما رجالاً كثيرا ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيباً" (النساء ١). وآية "إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون" المائدة ٦٩). وكذلك وفق الأحاديث المستمدة من هذه الآيات مثل حديث: "الناس سواسية كأسنان المشط"، و "لا فضل لعربي على أعجمي ولا لأحمر على أسود إلا بالتقوى. كلكم لآدم وآدم من تراب". فالناس وفق هذه النصوص يتفاضلون بناء على التقوى والعمل الصالح، أي بحسب قِيَمِهم ومسلكهم وسط الناس، ولا يتفاضلون بناء على الدين، أو العنصر أو النوع. ولكن هذه النصوص غير محكمة، أي أنها غير معتمدة كأساس للأحكام الفقهية، بل أُعتُبِرَت منسوخة بالآيات التي تميز بين الناس.

والمساواة الشاملة تشمل أيضاً عدم التمييز بناء على النوع من ذكر وأنثى، وذلك وفق آية "فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر وأنثى بعضكم من بعض فالذين هاجروا وأُخرجوا من ديارهم وأُذوا في سبيلي وقاتلوا وقُتِلوا لأكفِّرنَّ عنهم سيئاتهم ولأدخلنهم جنات تجري من تحتها الأنهار ثواباً من عند الله والله عنده حسن الثواب" (آل عمران ١٩٥). و "من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة" (النحل ٩٧). وآية "يأيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه"(الإنشقاق ٦). وآية "إن كل من في السموات والأرض إلا آتي الرحمن عبداً. لقد أحصاهم وعدَّهم عداً. وكلهم آتيه يوم القيامة فرداً"(مريم ٩٤). وآية "ولا تزر وازرة وزر أخرى" (الأنعام ١٦٤). وغيرها من الآيات الدالة على أن المرأة تقف على قدم المساواة مع الرجل في المسؤولية أمام الله. أما آية المساواة بينهما أمام القانون: فآية "ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم" (البقرة ٢٢٨). وكذلك الحديث المستمد من هذه الآية وهو: "النساء شقائق الرجال".

أما معنى الآية فهو أن للنساء من الحقوق مثلما عليهن من الواجبات وفق مجرى العرف. والعرف اليوم هو تساوي الواجبات بين النساء والرجال مما يستدعي المساواة في الحقوق. أما آية "وللرجال عليهن درجة" فتمثل أولى درجات نسخ آية المساواة، وهي تعني أن للرجال علي النساء درجة على مستوى الروح والأخلاق وليس على مستوى الحقوق؛ وذلك تمهيداً لنسخها كلياً بآية القوامة.

(٦)

ومن هذه المسلمات أن الشريعة سرمدية، وأنها من ثمَّ صالحة لكل زمان ومكان، وإلى نهاية الحياة البشرية على الأرض. وهذه هي الأخرى مسلَّمة خاطئة، فكون الشريعة لا تصلح لزماننا هذا فأمر لا يحتاج لبصر ثاقب لِيُرَي.

- فالشريعة تُكْرِهُ الناس على الدين وفق آية السيف: "فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم" (التوبة ٥).

- والشريعة تعتمد الرق وتشرِّع له. وهي تميز بين المسلم وغير المسلم وفق آية الجزية: "قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرِّمون ما حرم الله ورسوله من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون" (التوبة ٢٨).

- والشريعة تميز بين الرجل والمرأة وفق آية القوامة: "الرجال قوامون على النساء بما فضّل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً إن الله كان علياً كبيراً" (النساء ٣٤). وهي كذلك تميز ضد النساء وفق متعلقات هذه الآية من آيات الزواج، والميراث (النساء ١١)، والشهادة (البقرة ٢٨٢).

- والشريعة ليس فيها نظام حكم ديمقراطي، بل فيها نظام ثيوقراطي، وهو حكم الوصي الرشيد على القصر، وفق آية: "فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك، فاعف عنهم واغفر لهم وشاورهم في الأمر، فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين" (آل عمران ١٥٩).

- والشريعة تقتل المرتد عن الإسلام، وفق آية السيف المذكورة أعلاه وكذلك وفق الأحاديث المستمدة منها مثل: "أُمرت بأن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة ويصوموا الشهر فإن فعلوا عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها"، ومثل: "من بدل دينه فاقتلوه".

هذه هي الشريعة دون تزوير ودون اعتذار أو تبرير. وقد كانت في وقتها وظرفها التاريخي حكيمة ورشيدة، غاية الحكمة وغاية الرشد، وفوق ذلك كانت متقدمة على ما سواها من نظم تقدما كبيراً. أما عصرنا الحاضر فهو زمان التوق إلى الحرية والسلام. زمان الديمقراطية، والمساواة، وحقوق الإنسان. وأي محاولة لنقل الشريعة من إطارها التاريخي ووضعها في هذا الإطار العصري، دون إصلاح أو تجديد، فإنها ليست محاولة موبوءة بالخسران وحسب. بل تسئ إلي الشريعة إساءة بالغة إذ تظهرها بالقصور الفادحٍ عما هو متاح وممارس في عالم اليوم من حقوق، كما أن الكثير من جوانبها يبقى مستحيلاً عملياً، مثل الجهاد والفتح والرق، خصوصاً بعد أن انعكست الآية وأصبحنا نُغزَى ونُستَعمر، ولا يقام لنا وزن، وبعد أن تحققت في المسلمين النذارة النبوية: "يوشك أن تداعى عليكم الأمم كتداعي الأَكَلَة على القصعة. قالوا أومن قلة نحن يومئذٍ يا رسول الله؟ قال أنتم يومئذٍ كثير ولكنكم غثاء كغثاء السيل لا يبالي الله بكم".

(٧)

ومن هذه المسلمات أن الهجرة النبوية عبارة عن انتقال أفقي ما بين مكة والمدينة، وإنها فِعْلٌ حدث في التاريخ وانتهى. وخطورة هذه المُسَلَّمَة أنها تغلق أذهان المسلمين عن معنى الهجرة من حيث تَغَيُّر الخطاب والتشريع. فالهجرة انتقال أفقي ورأسي، تؤرّخ لهجرة في الخطاب والمعنى، من مستوى إنساني كوني لم تتهيأ له البشرية حينئذ، لمستوى دونه، ولكنه عملي وفعال لملامسته أرض الناس، ومناسبته لعصرهم ذلك البعيد. والهجرة أصلا لم يفرضها فقط الاضطهاد الذي تعرّض له النبي وأصحابه، والذي بلغ درجة التآمر على حياته، كما هو سائد ومعروف. وإنما الذي استلزم الهجرة هو هذا التحول الذي تأذّن به الله في مستوى الخطاب، فالاضطهاد من حيث النظرة التوحيدية يمثل الملابسات والترتيبات التي رتبتها يد الله الخفية لتجعل الهجرة أمراً منطقياً في ظاهر الأشياء. هذا هو سبب الهجرة وداعيها. أما البقية فترتيبات وإخراج. فإذا فهمنا الهجرة بهذا المعني، نستطيع إدراك مغزى وضرورة الهجرة المعاكسة من المدينة إلى مكة. وذلك يعني هجرة صاعدة من مستوى الخطاب الإيماني المحلي إلى مستوى الخطاب الإنساني الكوني.

(٨)

نحن بطبيعة الحال نعرف الظروف التاريخية التي وسمت مجتمعاتنا بسِمَة المحافظة والتقليد وأدت لإقصاء وتهميش التيارات العقلانية. فمنذ أن احتدم الصراع في فترة التكوين الأولى بين أهل الرأي و أهل الحديث، في مجال الفقه، وبين المعتزلة والأشاعرة في مجال علم الكلام أو الثيولوجيا، وبين الفلاسفة والمتصوفة في حقل المعرفة، كان النصر في هذه الحقول الثلاثة حليف التيار المحافظ الذي ينادي بتقييد الرأي و العقل و سيادة النص. وكذلك ندرك أن هذه الانتصارات الباهرة و الحاسمة للتيار المحافظ قد تحقّقت بفضل كل من الشافعي في الفقه، والأشعري في علم الكلام، و الغزالي في حقل المعرفة. فالدّور الذي لعبه هؤلاء العلماء الثلاثة في تأسيس الثقافة الرئيسية المهيمنة في العالم الإسلامي اليوم، شبيه بالدّور الذي لعبه كل من ماركس و فرويد و دارون في تأسيس الثقافة الأوربية المعاصرة.

وقد تمثّلت مساعي دعاة التجديد في القرون الحديثة في محاولات عقلنة الثقافة والفقه، وذلك عن طريق إحياء مدرسة المعتزلة، (الإمام محمد عبده)، بعث الفلسفة، (جمال الدّين الأفغاني)، عدم التقيد بمذهب واحد وتحقيق الإجماع حول أصول الفقه غير المُجمَع حولها. وبناء علي ذلك يمكن القول أن محاولات دعاة التجديد اتخذت مساراً ترميمِياً، وذلك اعتقاداً

بأن حل الإشكال يكمن في فتح باب الاجتهاد لتتسنى لهم قراءة نصوص الشريعة قراءة جديدة متأثرة بالحياة العصرية، وكذلك يكمن في حقن الثقافة الإسلامية التقليدية ببعض صور التفكير العقلاني. فهم يُشكِّكُون في البناء الفوقي للثقافة، لا الأساس النَّصي المتمثِّل في نصوص الشريعة. و لذلك أخطأوا الهدف. فالدّاء يكمن في نسق النصوص التي تتأسس عليها الشريعة ذاتها، وكون هذا النسق يمثِّل اختيار الفقهاء الأوائل مما ينسجم مع مستوى عصرهم وحاجة مجتمعاتهم وطاقتها. وأن هذه النصوص قد انبنت عليها حضارة عظيمة مثّلت مساهمة المسلمين للإنسانية في القرون الوسطى حينما كان يلف أوربا الجهل والظلام، ولكنها قد استنفدت أغراضها، وانتهت مدة صلاحيتها. ولقد آن الأوان للمسلمين المعاصرين أن يمارسوا ما مارسه أوائلهم، وأن ينتخبوا نصوصاً أخرى من القرآن والأحاديث النبوية، هي تحديداً النصوص الكونية الإنسانية التي أشرنا إليها سابقاً ليجعلوها أساس التشريع والثقافة والفكر، وليبنوا عليها حضارتهم الجديدة، ومساهمتهم للإنسانية في القرن الواحد والعشرين.

كل ما سبق مستمد من أفكار الإصلاح الديني للأستاذ محمود محمد طه.

(٩)

والفكر التجديدي له عناصر معينة لا بد أن يحتوي عليها. فمن هذه العناصر مثلاً مفهوم القطيعة والاستمرارية. القطيعة تكون مع بعض الأسس الثقافية التي استنفدت أغراضها وانتهت مدة صلاحيتها، وأصبح استمرارها يمثل عقبة كؤود أمام تقدم الحياة.

والاستمرارية تتحقق من استمداد الأسس الثقافية الجديدة من مصادر الثقافة ذاتها، وليس من خارجها. وبذلك يصبح الإصلاح عملية انتقال صاعدة داخل الثقافة، تغادر قشرتها وهيكلها الخارجي وتقترب من جوهرها وروحها. وفكرة التجديد عند الأستاذ محمود تقوم على استلهام روح الدين وجوهره الإنساني الكوني.

ومن هذه العناصر مفهوم الفكرة المفتاحية، أو النظرية الأساسية، القادرة على التفسير الكلي للمسائل وعلى حل تناقضات الثقافة القديمة مع الحياة، وعلى إعطاء أجوبة متسقة على جميع الأسئلة. وأن يكون في ذلك ذا حجة دامغة وعارضة لا تُقاوَم. والفكرة المفتاحية عند الأستاذ محمود محمد طه هى فكرة ثنائية الخطاب القرآني من أصل وفرع، وما ينبني عليها من مرحلية الكثير من أحكام الشريعة الإسلامية.

ومن هذه العناصر أن يعتمد على آليات داخلية قادرة على تبيين كيفية الانتقال من الأسس الثقافية السائدة إلى الأسس الجديدة. فآلية التجديد عند الأستاذ محمود محمد طه هي فكرة تداول النسخ، وأن النسخ إنما هو إرجاء للنصوص المنسوخة إلى أن يحين حينها، وأن تداول النسخ إنما يكون بالانتقال من النصوص الفرعية في القرآن والحديث، والتي تأسست عليها شريعة القرن السابع، إلى النصوص الأصلية التي تتأسس عليها شريعة العصر الحديث.

ومن العناصر مفهوم الغرابة، والخروج عن المألوف والسائد. فالفكر التجديدي يبدأ بطبيعة الحال كصوت نشاز، وتغريد خارج السرب، ويحدث صدمة في النفوس وتحدياً للعقول، واستفزازاً لسدنة القديم. وما ذلك إلا لأنه يأتي للناس من المستقبل. وكثيرا ما استشهد الأستاذ محمود محمد طه بالحديث النبوي "بدأ الإسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ، فطوبى للغرباء، قالوا: ومن هم الغرباء يا رسول الله؟ قال: هم الذين يحيون سنتي بعد اندثارها". ولقد أثبتت التجربة المعاشة أن ردة الفعل الأولية على أفكار الأستاذ محمود، بالنسبة للعامة والخاصة، هي الدهشة والاستغراب وربما الرفض والاستنكار أولا، ثم التفهم والقبول والحماس فيما بعد. فالكثير من أولئك الذين اتبعوه وأصبحوا من كبار المبشرين بأفكاره كانوا في البدء من المعترضين عليه والمستنكرين لأفكاره، بل إن بعضهم اشتط في عداوته. ولقد كُفِّر الأستاذ محمود محمد طه بواسطة خصومه من سدنة القديم من الفقهاء، ورجال المؤسسات الدينية الرسمية، وحركة الإسلام السياسي. ولقد حوكم الأستاذ محمود إبان عهد الرئيس المخلوع جعفر النميري، بعد أن حالفته حركة الترابي وبايعته إماماً للمسلمين، بتهمة الردة عن الإسلام، ونُفذ فيه الحكم علنياً، أمام حشود منتقاة من جماعات الهوس الديني. ولقد انتبه العالم عندما شهد طمأنينة الأستاذ محمود وسكينته، وابتسامته أمام الموت، مما أدى بالصحافة العالمية لتشبيهه بشهداء الإنسانية من أنبياء وقديسين وفلاسفة. كما قام مشهد قتله دليلا إضافيا على أن الشريعة دون إصلاح لا تصلح للإنسانية المعاصرة.

(١٠)

أما كيف يحدث التجديد وما هي الخطوات العملية التي تقود إليه، وما السبيل لتجاوز العقبات التي تقف في طريقه فهي أسئلة عتيدة ومشروعة. وأول ما يقال فيه هو أن التجديد لا يحدث بمجرد الحديث حوله، ولا عن طريق عقد المؤتمرات لمناقشته، وإنما يحدث بممارسته. وممارسة التجديد عمل فردي، وليست عملاً جماعياً. وإنما وظيفة العمل الجماعي هي أن يهيئ المناخ المواتي الذي يعين الأفراد على التفكير الحر. وتهيئة المناخ المواتي تقتضي كسر

احتكار رجال الدين. وإقبال العقول النيّرة الكبيرة على الاغتراف من مصادر ثقافتها. بعد أن أدارت لها ظهرها زماناً طويلاً، وتركتها نهباً لعقول جامدة ومتحجرة، فحجّرت الدين ونفّرت عنه. ولحسن الحظ، فإن هذا يحدث الآن بفضل المد الأصولي الذي فرض أجندته على الجميع مما جعل الكثير من المثقفين يقبلون على النظر في مصادر الثقافة الإسلامية، ويأتون فيها بأفكار متبصرة. وتهيئة المناخ تقتضي محاربة الهوس الديني ومقاومة الإرهاب الفكري. وحراسة الحرية والدفاع عنها، ودفع ثمنها، وثمن الحرية هو دوام سهر الجميع في حراستها، واستعدادهم للتضحية في سبيلها، إذ لا نهضة فكرية أو علمية أو ثقافية أو فنية بغير الحرية. وخطورة الإرهاب الديني والفكري هي أنه يهدف إلى إخافة العقول وحشدها كالقطيع في مجرى فكري محصور بين خطوط حمر، ممنوع الخروج عنه أو التشكيك فيه. وهذه مقدمة طبيعية لإخصاء العقول الذي هو بدوره مقدمة طبيعية إلى نوم الأمم. وخروجها من التاريخ. بل وموتها. والبداهة تقرر أن العقل الخائف لا يفكّر تفكيراً مستقيماً، وإنما يفكّر تفكيراً ملتوياً، وهذا هو سبب الآفة التي تؤوف مجتمعاتنا اليوم من قلة الفكر والتوائه. وتهيئة المناخ المواتي للتجديد تستلزم سيادة حكم القانون، وضمان حرية الضمير والتفكير والتعبير والتنظيم. ولا بد من الإصرار على ذلك والنضال من أجله، ودرء مهدداته، وأكبر مهدداته ليست الحكومات الأوتوقراطية شبه العلمانية وحسب، بل كذلك الحكومات التي تسمي نفسها إسلامية. والمؤسسات الدينية من معاهد ومساجد وطبقة رجال الدين. وكذلك التنظيمات الإسلامية الداعية للدولة الدينية وتطبيق الشريعة الإسلامية، وما أفرزته مما يسمى ب "الجماعات المتطرفة" التي تمارس الإرهاب بكل صوره، بما فيه التصفية الجسدية للكتاب والصحفيين والمفكرين والفنانين. فلا بد من مقاومة كل هذا ولا بد من تسمية الأشياء بأسمائها. فالشريعة دون تطوير وإصلاح لا تصلح لبشرية القرن الواحد والعشرين، وأن إصلاحها وتطويرها إنما يكون بتأسيسها على النصوص الكونية للإسلام وفق ما ورد أعلاه.

مدخل إلى تجديد الخطاب الديني

جمال البنا

مفكر إسلامي مصري

-١-

عرفت البشرية الدين منذ فجر تاريخها. وإذا كان تاريخها المعروف يعود إلى عشرة آلاف عام. فإن البشرية قد أمضت سبعة آلاف عام منها فى ديانة وثنية تختلط بالخرافة، فقدماء المصريين عبدوا الشمس والنيل والحيوانات، واليونان والرومان عبدوا آلهة اخترعوها وأسكنوها جبلاً خرافياً "الأولب"، والهنود والصينيون والفارسيون عبدوا الخير والشر النار والنور الخ ...

ولم تتحرر البشرية من عبادة الوثنية وخرافاتها إلا فى قرونها الأخيرة، أى منذ ثلاثة آلاف سنة بدفع اليهودية فالمسيحية فالإسلام. ودخلت هذه الديانات فى صراع عنيف مع الديانات السابقة عليها. ليس فحسب لأن هذه الديانات كانت ديانات الحكام والملوك (كان من حق مجلس الشيوخ فى روما تعيين القياصرة الذين يرفعون إلى مستوى الألوهية) ولكن لأن الجماهير قد تشربت الوثنية وخرافاتها وأساطيرها بحيث أصبح من العسير عليها أن تؤمن بالأديان السماوية. وتأمل تعجب العرب من الرسول الذى يريد أن يجعل الآلهة إلها واحداً "إن هذا لشىء عجاب" .

ومراجعة كفاح هذه الأديان يثبت ذلك، فتاريخ بنى إسرائيل حافل بمراجعة شعب بنى إسرائيل لموسى نفسه، وتمنيهم العودة إلى مصر بخيراتها وعبادتهم العجل الذى كان المصريون يعبدونه ثم بعد ذلك لا يكاد يمر عقد من السنين دون أن "يقع الشعب فى الخطيئة" ويخالف الناموس فيحل عليه غضب الله ثم يتوب الشعب فيتوب الله عليه. أما المسيحية فقد دخلت فى حرب مع اليهود لأنها جاءت لهداية خرافهم الضالة، وعندما توصل زعماؤهم للحكم على المسيح بالصلب ذكرهم الحاكم الرومانى بأن من حقه أن يعفو عن أحد المحكوم عليهم، وكان منهم لص يدعى بارباس فخيرهم فيمن يعفو عنه فقالوا جميعاً، وبصوت واحد "بارباس!" ثم دخلت فى صراع عنيف مع الوثنية اليونانية/ الرومانية التى كانت مزدهرة فى الإسكندرية، وكان أبرز مظاهرها اغتيال هيباثا اغتيالاً مروعاً. ثم لما دخلت الإمبراطورية الرومانية المسيحية، تصادمت المذاهب المختلفة فيها — وقد كان منها مذهب الأقباط المصريين الذين تعرضوا لاضطهاد البيزنطيين اضطهاداً لم يخلصهم منه إلا الفتح العربى. وأخيراً فقد كان

عليهم أن يدخلوا فى صراع مع بقايا المؤمنين بالديانة المصرية القديمة. رغم ما يقال من تأثر المسيحية المصرية بالتثليث الذى وجد فى الديانة المصرية. وأخذ أبرز صوره فى عهد البطالمة. أما الإسلام نفسه وهو أبسط الأديان وأبعدها عن اللاهوت فقد شن عليه المشركون العرب حربا شعواء امتدت من أشخاص الذين آمنوا حتى كادت تلحق بالرسول نفسه عندما تآمروا على قتله، وفوّت عليهم الرسول ذلك بهجرته إلى المدينة .

وحتى عندما آمن المسلمون. فإن كثيراً منهم لم يتقبلوا يسر الإسلام وقال القرآن عن الرسول ﴿لو يطيعكم فى كثير من الأمر لعنتم﴾. وعندما مروا بشجرة "ذات أنواط" كان المشركون يعلقون عليها مقدساتهم سألوا الرسول أن يجعل لهم "ذات أنواط" وكانت تلك هى المناسبة التى قال فيها الرسول "لتتبعن سنن من كان قبلكم شبراً بشبر. وذراعاً بذراع حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه" وقبل أن يتوفى بالفعل، وعندما عُرف نبأ مرض الرسول ارتد كثير من العرب. ولولا وقفة أبى بكر الحاسمة، الحازمة، لخسر الإسلام معظم العرب ..

ما يهمنا من هذا العرض التاريخى هو أن طول عشرة البشرية للوثنية. وجدة عهدها "النسبى" بالأديان السماوية جعل رواسب الوثنية تتغلغل فى نفوس الجماهير لتسقطها بعد ذلك على الأديان السماوية.. ومن أبرز هذه الرواسب السحر والجان والخرافة والكرامات والتقديس والفكرة الشمولية للدين وأنه يغطى مجالات الحياة وإسقاط الصورة البشرية على "الله" تعالى لتكون أحكامه كما يتصورون الخ... وتم هذا بطريقة تدريجية، ولا شعورية بحيث أصبحت جزءاً من بنية الدين، ولم يعد سهلاً التفريق بين الدين الحق وبين ما أدمج فيه من رواسب وثنية

لقد دخل المسلمون الإسلام وهذه الرواسب موجودة وساعد عليها العامل الذى سنشير إليه فى النبذة الثانية، ألا وهو سرعة انتشار الإسلام وإقبال الفارسيين واليونانيين والهنود والترك على الإيمان به. ولدى هؤلاء رواسب عديدة جداً أدت إلى تحويل الآراء الفقهية والنظرة الدينية عما أراده الإسلام .

إن هذه الحقيقة تجعل من الضرورى لكى نتوصل إلى — تجديد الخطاب الإسلامى— أن نتوصل أولاً إلى التمييز ما بين رسالة الإسلام التى أريد بها إنقاذ البشرية من الوثنية، وما بين الجذور والرواسب الوثنية المتغلغلة فى فهم البشرية للدين، وأقحمت فى الإسلام .

كان العامل الرئيسى الذى تحكم فى الإسلام وانعكس أثره عليه هو السرعة التى تمت بها "أسلمة" المجتمع، فلم تزد سنوات الدعوة على يدى الرسول على ٢٣ عاماً استكمل فيها القرآن وفتحت الأنحاء القاصية للجزيرة العربية ثم امتد الزحف الإسلامى فى سرعة لم تسبق (باستثناء حالة الإسكندر المقدونى والقياس عليها لا يستقيم تماماً) فخلال ثمانين سنة كان الإسلام قد بلغ حدود أوربا، وحاصر المسلمون القسطنطينية وفتحوا فارس والهند والأفغان ومصر وشمال أفريقيا .

أدت هذه السرعة الكاسحة إلى واقعة لم يكن منها مفر، وإن لم يمنحها المؤرخون الأهمية التى تستحقها تلك هى أن هذه المناطق المفتوحة لم تستوعب الإسلام تماماً لثلاثة أسباب أولاً: قصر مدة الدعوة النبوية. وأن إسلام كثير من العرب جاء فى السنوات الثلاث الأخيرة لحياة الرسول. فلم يستوعبوا قيم الإسلام. وحال قصر المدة دون قهر التقاليد القديمة المتأصلة فيهم. ومن هنا فإنهم لم يكادوا يسمعون بوفاة الرسول حتى ارتد معظم العرب ولم تحتفظ بإسلامها سوى مكة والمدينة، وكان دور أبى بكر وطريقة تعامله مع المرتدين عاملاً حاسماً أعاد الجزيرة العربية إلى الإسلام .

العامل الثانى: أن الزحف الإسلامى امتد إلى بلاد ذات حضارات عريقة لها نظم إدارية وسياسية وفلسفات تختلف عن الإسلام. وقد آمن معظم أهل هذه البلاد لسماحة الإسلام ولأن الإيمان بالإسلام كان يمنحهم كل حقوق المسلم دون تفرقة، وأن هذا أيضاً كان يخلصهم من الجزية.. والحقيقة أن "الموالى" كما كان يطلق عليهم لم يدخلوا فى الإسلام أفواجاً لهذه الأسباب فحسب، بل كذلك لأن التضلع فى العلوم الإسلامية هو باب الصدارة المفتوح لهم، وكانوا أكثر تعرفاً من العرب على جوانب عديدة من الحضارة لذلك لم يلبث فى خلال القرون الثلاثة للهجرة أن أصبحت الأغلبية من الفقهاء والمحدثين والمفسرين من الموالى، بل لم تقف عجمتهم عائقاً عن اقتحام اللغة العربية، فوجد من علمائها من لا يستطيع نطق الراء أو الحاء، ومع ذلك نبغوا فى علوم العربية وكان إمام أئمة اللغة سيبويه وهو من الموالى، بل كان أحد أصحاب القراءات المعروفة من أصل قبطى .

ومع إخلاص هؤلاء الموالى فى خدمة الثقافة الإسلامية فإنهم حملوا إليها سواء كانوا واعين أو غير واعين، رواسب ومزاج حضاراتهم القديمة التى توارثوها كما توارثوا الدم واللون الخ... وحدث "إسقاط" يكون أحياناً لا شعورياً على الثقافة الإسلامية، كما يأخذ أحيانا

أخرى شكل "الإسرائيليات" والأساطير التى ملأت كتب التفسير وفى أصول الفقه ظهر بوضوح التأثر بالمنطق الأرسطى حتى قال الغزالى إن من لا يعلمه لا يوثق بكلامه أصلاً. وظهر لاهوت إسلامى فى شكل علم الكلام يبعد كل البعد عن منهج القرآن ...

العامل الثالث: صاحب هذا التوسع هجوم سريع على الخلافة وتقاليد الحكم النبوى وحولت إلى مُلك عضوض على يدى معاوية سنة ٤٠ هجرية.. ويمكن القول إن الخلافة الراشدة انتهت مع طعن عمر بن الخطاب وإن عثمان بن عفان تأثر بالرواسب الأموية وخالف سنة الشيخين، ولما حاول على بن أبى طالب إعادة الأمر إلى ما كان عليه استحال ذلك. وكان يجب أن يُقتل دون صاحبيه لأنه أراد أن يقف فى سبيل التطور ..

وتقضى طبائع الأشياء بأنه ما أن يظهر دين جديد يختلف بالطبع عن الدين القديم حتى يظهر له من سدنة الدين القديم والمؤمنين به أعداء يعملون للكيد لهذا الدين الجديد بكل الوسائل ومنها إلصاق أحكام أو نصوص ليست منه ولا يجوز أن ننسى حقد الفرس على عمر بن الخطاب الذى كان السبب فى اغتياله، فما يظن عاقل أن يقتل لخلاف على دراهم، وقد ظهر أمثال هؤلاء للإسلام فى سنواته الأولى وتحدث القرآن الكريم عن الذين قالوا آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ. ﴿وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ .{٧٢ آل عمران} وقال ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾. {٢٦ فصلت} ..

وقد يجوز لنا أن نتساءل كم طفل من أطفال يهود بنى قريظة الذين قتلوا لم يكن قد بلغ الحلم، وعاش بين المسلمين وكم امرأة منهم سبيت ودخلت البيت المسلم، ولعلها قد ولدت وربت وليدها على بغض الإسلام، وليس هذا إلا حالة واحدة من حالات الكيد للإسلام بمجرد ظهوره .

وعندما نعلم أن اليهود، وبالذات يهود بنى قريظة حاولوا التأثير على عمر بن الخطاب فستكون لدينا فكرة عن مدى ما حاولوه. إذ دفع أحدهم إليه بصحيفة من أخبارهم يقرأها، وقَبِل ذلك عمر بن الخطاب بدافع الفضول والتعرف على فكرهم وعندما ذكر ذلك للرسول غضب غضباً شديداً ونهى عمر عن ذلك وقال ..

"أمتهوكون فيها يا بن الخطاب ؟ والذى نفسي بيده لقد جئتكم بها بيضاء نقية، لا تسألوهم عن شئ فيخبروكم بحق فتكذبوا به أو بباطل فتصدقوا به، والذى نفسي بيده لو أن موسى حيٌ ما وسعه إلا أن يتبعنى" .

وفى موقعة اليرموك ضم الصحابى الجليل والمحدث الدقيق والذى يعد من أوثق الرواة فى الحديث عبد الله بن عمرو بن العاص حمل زاملتين (ناقتين) من أحاديث أهل الكتاب، ولسنا نعلم على وجه التحقيق هل اختلطت هذه الأحاديث بأحاديث صحيفته القديمة التى كان يسميها الصادقة أم لا.. ولكن السيدة عائشة عندما علمت بذلك تطرق إليها الشك، ولم تعد تأخذ حديثه مأخذ التسليم .

فإذا كان أمثال عمر بن الخطاب وعبد الله بن عمرو بن العاص (وكل واحد منهما إمام فى بابه) هدف سعى بعض اليهود للتأثير عليهما، فما بالنا بالباقى ..

ونحن نؤمن أن كعب الأحبار وهب بن منبه وابن جريج، وفيما بعد ابن سبأ قد أضافوا إلى الحديث وقدموا من التفسيرات ما يعد مناقضاً للإسلام وجاز هذا حتى على مثل أبى هريرة الذى روى عن كعب الأحبار. كما أن معاوية نصب منبراً فى مسجد دمشق ليقدم كعب الأحبار "الرقاق" وحشوها أكاذيب .

نرى أثر هذه العوامل فى جميع جوانب المجتمع الإسلامى فى السياسة وفى الفقه، وفى الحديث، وفى التفسير، بل فى العادات الاجتماعية التى كان أبرزها حجب المرأة وإقصائها عن المجتمع كما كان الحال فى فارس القديمة وفى أثينا، وإعمالاً لرأى أرسطو فى دونية المرأة. وإذا كانت آراء أرسطو اخترقت أصول الفقه فهل تعجز عن اختراق آداب المجتمع ..

بالإضافة إلى هذه العوامل الخاصة بالملابسات التى اكتنفت ظهور وانتشار الإسلام، فيجب ألا ننسى أن وسائل البحث ومعدات الدرس كانت محدودة للغاية قبل ظهور المطبعة، وتيسير وسائل الاتصال. وكان على المحدِّث أن يسافر من المدينة إلى دمشق أو الفسطاط بحثاً عن حديث. ومع أن علماء الإسلام تغلبوا إلى حد ما على هذه الصعوبات بحكم إيمانهم العميق.. ولأن العالم الإسلامى كان متفتحا أمام كل سكانه، وأن الحج كان باباً مفتوحاً قدر ما كان ملتقى دوليا فتظل الحقائق تفرض نفسها فإيمان العلماء الإسلاميين مكنهم من تدبيج عشرات الألوف من المجلدات الضخمة فى التفسير والحديث والفقه وبقية العلوم وبقدر جسامة ما وصل إلينا إلا أن ما لم يصل ربما يكون أكبر، فقد أتت جائحة المغول لبغداد

والأسبان للأندلس على جانب كبير من المراجع الإسلامية. وقيل إن مياه دجلة اسودت من حبر الكتب التى قذفت إليها بها، ومع هذا فإن مكتبات الأسكوريال وليدن وغيرها تظفر بمراجع لم تنشر حتى الآن.

وهذه الحقيقة توضح لنا كيف كافح العلماء المسلمون الأوائل، وكيف حاولوا التغلب على صعوبات قلة معدات البحث وصعوبة المواصلات بحيث يمكن القول إنهم كانوا – بلا جدال – أفضل العلماء الذين ظهروا فى زمانهم، وكانوا يسبقون بمراحل العلماء فى العالم الأوربى. لكن هذا لا يمنع من أن جهدهم العظيم ما كان يمكن أن يخلص من المؤثرات الضرورية القاهرة التى تكلمنا عنها، كما أنهم كانوا أبناء عصرهم وكان عصراً مظلماً مغلقاً وما كانوا يستطيعون التحرر منه فانعكست طبيعته على أحكامهم، وأخيراً فإنهم وقفوا فى الوقت الذى كان علماء أوربا يبدأون التقدم .

وهذه ملاحظة مهمة لأنها تنصف علماءنا الأوائل وأنهم بذلوا غاية جهدهم، ولكن ما كان يمكن أن يتحرروا من روح عصرهم، فالذنب فى الحقيقة هو ذنب العصر الذى عاشوا فيه، وما أشرنا إليه من عوامل اكتنفت هذا العصر، وأشرنا إليها، أعنى (فساد النظام السياسى) ثم تأثر الموالى والجماهير الإسلامية برواسب الحضارات القديمة يونانية – فارسية – هندية – ثم تركية. خاصة بعد تغلب عناصر لا تكاد تفهم العربية – ومن لا يفهم العربية لا يفهم القرآن. ومن لا يفهم القرآن لا يأخذ الصورة الحقيقية للإسلام وأخيراً تقلص دور جزيرة العرب التى كان يمكن أن يكون أهلها سدنة وحرساً للإسلام منذ تحولت الخلافة إلى مُلك عضوض سنة ٤٠ هـ حتى إلغاء مصطفى كمال للخلافة سنة ١٩٢٤ ..

وكانت النتيجة الأخيرة أن التراث الإسلامى – وبالذات فى مجالات المعرفة الإسلامية الرئيسية: التفسير – الحديث – الفقه. خضع لعوامل بعيدة كل البعد عن روح القرآن وظهرت القضية التى هى أهم القضايا فيما نحن بصدده. ألا وهى أن الإسلام الذى يتعبد به المسلمون اليوم ليس هو إسلام القرآن والرسول. ولكنه إسلام الفقهاء. والمحدثين والمفسرين الذين وضعوه خلال ألف وربعمائة عام. وأن هذا الإسلام يختلف عن إسلام القرآن وقد أوضحنا ذلك بالأدلة العملية فى فصل "ثلاثة مستويات لمرجعية الفقه" فى الجزء الثالث من كتابنا نحو فقه جديد، إذ قارنا نصوص القرآن فى خمسة مواضع هى: (١) الإيمان بالله. (٢) حرية الاعتقاد. (٣) المرأة. (٤) العدل. (٥) الرقيق، بالأحكام التى أصدرها الفقهاء فظهر الفرق شاسعاً، قد يصل إلى التناقض، فبينما يقول القرآن ﴿من شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾. ﴿لا

إكراه فى الدين﴾. يروى لنا الفقهاء حديثاً "من بدّل دينه فاقتلوه" ثم لا يقفون عند هذا بل يبدعون صيغة "من جحد معلوماً من الدين بالضرورة يعد كافراً" وبينما يقول القرآن عن المرأة ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِن درجة﴾. ﴿وَلا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾. {٣٢ النساء}.. ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾. {٩٧ النحل}.. يقول الفقهاء "المرأة عورة" "ناقصات عقل ودين" "لا أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة الخ... وهى كلها أحاديث ضعيفة أو لها ظرف خاص الخ... وبينما يقيم القرآن الدليل على وجود الله بالخلق وأن هذا الكون لابد له من خالق ويستخدم منطقاً يقوم على البديهة "أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون" يأتى الفقهاء بشقشقة من آثار اليونان ويتفرغون لقضايا مثل الصفات وغيرها الخ... وبينما يكون العدل هو طابع الإسلام فى القرآن ويكاد يكون بصمته فإننا نجده باهتا فى كتب الفقه. وبينما يقول القرآن عن الرق "فإما منًّا بعد، وإما فداء" فإن الفقهاء يقررون أن الرق شرعة خالدة إلى يوم القيامة ويظهر فيهم من يرى أن استرقاق غير المسلم أفضل من عتقه لأن هذا يتيح له فرصة الاطلاع على فضائل المسلمين! وقد يدفعه للإسلام ولا يتسع مجال الورقة لتعداد الفروق وقد عالجنا الموضوع فى عشرين صفحة من كتاب "نحو فقه جديد" الجزء الثالث .

– ٣ –

تلقت الأجيال الحديثة التراث القديم كأنه قضاؤها وقدرها.. وعكف العلماء المحدثون على التراث القديم ينبشون فيه فيكشفون خافيه، ويفسرون مبهمه ويعلقون الشرح على المتن والحاشية على الشرح الخ... ويصدرون الأحكام تبعا له. وكان هذا فى الحقيقة هو أكبر أسباب تخلف المسلمين ويكاد يكون هو الرد الأول على السؤال الخالد "لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم" لأن هذا التراث لا يمثل الإسلام نفسه. لا يمثل القرآن ولا يتطابق مع عمل وقول الرسول ولكنه فهم هؤلاء الأئمة فى ظل عهود مغلقة، جاهلة، مظلمة ووسط صعوبات لا حصر لها. وأن هؤلاء العلماء على نبوغهم وإخلاصهم – ليسوا ملائكة معصومة – وبالتالى فإن الأحكام المستخلصة من مقدماتهم أحكام خاطئة، وبالتالى يبدأ التخلف، فمن الواضح أنه إذا كان الفقه يأمر بطاعة الحاكم "وإن أخذ مالك وجلد ظهركم" ويأمر بحبس النساء فى البيوت وتحريم اختلاطهن بالرجال وأن لا يتعلمن إلا قصار السور للصلاة بها، وإذا كان هذا الفقه

يوثن الصلاة ويهمل الزكاة، ويحصر العلم فيما تجب العبادة به. ويوجب التقليد فلابد من التأخر .

المشروع الذى نتقدم بـه، ولا نرى فى الحقيقة سواه، إذا أردنا النهضة بالإسلام فى منتهى البساطة والمعقولية والالتزام — هذا المشروع هو العودة إلى القرآن الكريم مباشرة، دون تقيد بتفسيرات المفسرين، وضبط السُنة بمعايير من القرآن إذ ثبت أن السند لا يمكن أن يكون معياراً لأنه جزء من عملية الوضع التى فشت فى الحديث فلم يبق إلا الاحتكام إلى القرآن. ولما كانت السُنة مبينة للقرآن، فمن البديهى أنها تلتزم بالقرآن. وأخيراً عدم الالتزام بالأحكام الفقهية التى وضعها أئمة المذاهب الأربعة أو غيرهم .

إن ما نراه ليس تجديداً، بل هو عودة إلى الأصول، عودة إلى المنابع، هو تطبيق للمقولة "لا يصلح آخر أمر هذه الأمة إلا بما صلح عليه أولها" وقد صلح أولها بالقرآن وبالرسول.. فما نقترحه هو أكثر الحلول "رجعية" إذا جاز التعبير ..

إن هذا الحل سيحررنا من كل أحكام التراث التى كانت من أكبر أسباب تخلف المسلمين وسيعيدنا إلى القرآن وهو أصلاً كتاب هداية وتحرير وإخراج الناس من الظلمات إلى النور ..

لقد جاوزنا بالفعل فيما ذهبنا إليه من دائرة القول والمطالبة إلى دائرة العمل والتطبيق، فى عدد من الكتب أبرزها "نحو فقه جديد". وعندما حققنا هذا توصلنا إلى النتائج الآتية التى تجد البرهان عليها فى كتب "دعوة الإحياء الإسلامى" التى جعلنا لكل موضوع من الموضوعات التالية كتاباً خاصاً .

لقد وجدنا :

١. القرآن الكريم يفتح باب حرية الفكر والاعتقاد على مصراعيه، بل ويجعلها أمراً خاصاً بالفرد لا دخل للنظام العام فيه انظر كتاب "الإسلام وحرية الفكر" .

٢. القرآن الكريم يحقق وحدة الجنس البشرى ويقضى بالمساواة بين الناس جميعاً سواء كانوا بيضاً أو سوداً. أغنياء أو فقراء. رجالاً أو نساءً. وعلى اختلاف مذاهبهم لأنهم هم "أبناء وبنات آدم" ويوجب التقارب بينهم ولا يجعل التفاضل إلا للتقوى أى للعمل والخلق.

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾. {١٣ الحجرات} ..

٣. الإسلام كرّم الإنسان والجنس البشرى عندما جعله خليفة الله على الأرض بعد أن خلقه فى أحسن تقويم ووهبه السمع والبصر والعقل والقلب.. ورفض العصبية وتفضيل جنس على جنس. انظر كتاب "منهج الإسلام فى تقرير حقوق الإنسان" .

٤. الرسول كرّم الجسم الإنسانى بالحماية بعد أن كرّم الضمير والفكر بالحرية. فحرّم كل ألوان التعذيب أو سوء المعاملة وجعل عقوبة من يصفع عبده أن يحرره ..

٥. الإسلام وضع مبدأ القضاء على الرق بصورة صريحة ليس فيها لبس عندما حصره فى أسرى القتال مع المشركين وجعل مصير هؤلاء الأسرى "فإما منا بعد، وإما فداء" كما قال القرآن الكريم وكما طبقه الرسول فى أسرى غزوة بدر وهوازن. فإذا كان المسلمون لم يطبقوه فهذا ذنب المسلمين. أو ذنب فقهائهم أو ذنب التطور الذى حال دون تحرير الرقيق حتى ظهرت الآلة وليس ذنب الإسلام .

٦. الإسلام يقر التعددية لأنه عندما جعل التوحيد صفة لله، فإن ذلك يستتبع التعددية فيما عداه. وتوحيد ما عداه يكون شركاً ومن هنا فقد تقبل القرآن تعددية الأديان. وتعددية الرسل وتحدث عن رسل لم يقصص علينا خبرهم، وتحدث عن الأنبياء جميعا كأخوة. انظر كتاب "التعددية فى مجتمع إسلامى" .

٧. أوجب الإسلام القتال عندما يُراد فتنة المسلمين عن دينهم، فعندئذ يجب عليهم القتال، ويكون القتال عندئذٍ دفاعياً، ويعد دفاعاً عن حرية العقيدة. وهذا هو تبرير كل الآيات التى أوجبت القتال "لكى لا تكون فتنة" وإذا كان إخواننا الأقباط يقولون الدين لله، فقد قالها القرآن قبلهم "ليكون الدين كله لله" .

أما الذين لا يدينون بدين الإسلام، ولكنهم لا يحاربون المسلمين فهؤلاء أوجب القرآن البر بهم والعدل معهم ﴿لا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾. {٨ الممتحنة}.. وهذه الآية هى الحاكمة فى الموضوع لأن كل ما جاء فى القرآن الكريم من قتال إنما هو لدفع الفتنة، فإذا لم يكن هناك فتنة، فلا قتال ولكن بر وقسط. انظر كتاب "الجهاد" .

■ حرر القرآن المرأة وجعلها كالرجل سواء وإن استثنى درجة. وأعتقد أن النساء في أمريكا وبريطانيا وسويسرا يتمنين أن تكون الفروق بينهن وبين الرجال درجة،٠وأثنى على ملكة سبأ .

أما الحجاب فقد فرض على الإسلام ولم يفرضه الإسلام وقد أجازه بالنسبة لزوجات الرسول باعتباره بابا أو ستاراً بينهن وبين الناس تكريماً لهن. أما بالنسبة لعامة النساء فلا حجاب، ولكن لا خلاعة ولا تبرج يجعل عنصر الأنوثة في النساء يطغى على عنصر الإنسان فيهن. وكيف يتحجبن وقد كان النساء يتوضأن مع الرجال في وقت واحد من مجرى واحد، كما جاء في البخاري .

انظر كتاب "الحجاب وكتاب المرأة المسلمة بين تحرير القرآن وتقييد الفقهاء"

■ أثبت البحث الدقيق في أصول الإسلام أن الإسلام شيء، والدولة شيء آخر. وأن الإسلام لم يرد للأنبياء أن يكونوا ملوكاً أو مؤسسي دول وإنما أرادهم دعاة، دورهم التبليغ وجردهم من كل سلطة حتى أن يكون أحدهم "وكيلاً" وأن تجربة دولة المدينة لم تكن تطبيقاً أو إعمالاً لأصول في العقيدة ولكنها كانت استجابة لتطور الأحداث. ومع هذا فإن دولة المدينة التي حكمها الرسول والخلفاء الراشدين لا يمكن أن تعد نموذجاً يعمل المسلمون لاستعادته لأن دولة المدينة لم تستكمل كل مقومات الدولة، فلم يكن لها جيش محترف، ولا سجون، ولم تفرض ضرائب ولم تكن سلطة قمع وهذه هي خصائص الدولة، كما كان على رأسها نبي يوحى إليه وهذه تميزها عن الدولة بالاصطلاح المعروف أما دولة الخلفاء الراشدين التي انتهت بطعن عمر بن الخطاب فكانت سيراً في أذيال دولة المدينة وتطلبها سياق الأحداث. "راجع سقيفة بني ساعدة" فلا يمكن القياس عليها .

وأوضحنا أن القرآن والتاريخ يثبتان أن السلطة مفسدة، وأنها إذا دخلت مجال العقيدة أفسدتها كما حدث عندما تحولت الخلافة الراشدة على يدى معاوية إلى مُلك عضوض. وفي كتابنا "الإسلام دين وأمة وليس ديناً ودولة" أثبتنا أن السلطة أفسدت الإسلام، والاشتراكية، والمسيحية، واليهودية. وأن شعار "الإسلام دين ودولة" أُسئ فهمه وأن صحته الإسلام دين وأمة.

■ لقد حددنا موقف الإسلام من العلمانية، وقلنا إنه قريب جداً منها لأنه – مثلها – يدعو إلى الفصل بين الدولة والدين (كما دعونا إلى ذلك في كتاب "الإسلام دين وأمة وليس

ديناً ودولة" وأن الدولة فى مجتمع إسلامى لا تكون إسلامية ولا علمانية ولكن مدنية تقصر عملها على مجال العمران ورفع المستوى المادى والأدبى للشعب. بل اقترحنا حذف مادة "دين الدولة الإسلام" لأنها تكون تعلة للاستغلال ولإثارة الحساسية.

انظر كتاب "موقفنا من العلمانية، والقومية، والاشتراكية".

■ أما موقف الإسلام من الديمقراطية فإن الإسلام له أداته الخاصة وهى الشورى كما أنه يميل لأن يكون الحكم حكم القانون أكثر مما هو حكم الأصوات وهو ما تمناه فلاسفة آثينا. وإذا كانت الاشتراكية دعوة للعدالة، فإن الإسلام قد سبقها لأن "العدل" هو الطابع الرئيسي للإسلام وما أكثر ما ذم القرآن الظلم والطغاة والمترفين والمسرفين الخ... ولكن الإسلام مع هذا يقر الملكية لأنها ثمرة الكد والعمل وقرينة الشخصية فإذا أساء المالك استخدام حقه فهنا يتصدى له الإسلام لأن الملكية حتى لو كانت حقاً، فإن إساءة استخدام الحق فى الإسلام تبرر التدخل وإصلاح الخلل. "انظر الكتاب السابق" .

إن من المهم أن نركز فى النهاية على ثلاثة أمور :

أولاً: أن هذه النتائج مستخلصة من صريح الآيات المتكررة، ومن روح الإسلام ومن عمل الرسول ومما تقضى به "الحكمة" وهى مصدر من مصادر الإسلام قرنها القرآن بالكتاب فى أكثر من مناسبة عندما تحدث عن "الكتاب والحكمة" وأشار إليها الرسول باعتبارها طلبة المسلم وضالته، وأن عليه أن ينشدها أنى وجدها .

أما الخلاف فهو مع أقوال الفقهاء الذين أصدروا أحكامهم فى ضوء عصرهم وملابساتهم وأفهامهم .

ثانيا: أن هذا المنهج يتفق مع توجيه القرآن للمسلمين أن يفكروا ويتدبروا، ويعملوا أذهانهم وعقولهم، واعتبر أن الغافلين شر من الأنعام ﴿أُوْلَئِكَ كَالأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُوْلَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾. {١٧٩ الأعراف} ..

بل إنه يتفق مع إرادة الأئمة أنفسهم الذين دعوا الناس لأن لا يقلدونهم وقالوا كل واحد يؤخذ من كلامه ويرد إلا الرسول وقالوا "هم رجال ونحن رجال" .

هل نفعل إلا ما قاله معاذ وتقبله الرسول "أجتهد رأيى ولا آلو"؟ وهل نفعل إلا ما فعله عمر عندما جمد النص عندما انتفت العلة التى من أجله نزل؟ وهو تكييف لو اتبعه الفقهاء

لتقدم الفقه، ولكنهم جبنوا ونكصوا.. بل هل نفعل إلا ما طلبه القرآن ﴿وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا﴾. {٧٣ الفرقان}.. ﴿فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾!!!. ٧٨ النساء} ..

ومن سقط القول الادعاء بأننا لا يمكن أن نبلغ مبلغ أبى حنيفة أو مالك والشافعى، فلدينا علمهم ولدينا أضعاف أضعاف علمهم، ولدينا من وسائل الدرس ما لم يحلموا به .

ثالثاً: إن أى تراجع عن هذا المشروع، أو انتقاص منه أو الاكتفاء بإصلاحات جزئية أو محاولة تنقية التراث الخ... كلها ستكون مماحكة لسير التطور ومحاولة لتعويقه ولن يتجدد الإسلام. لأنه إنما يتجدد بأصول فقه جديدة غير التى وضعها الأئمة. وبمقاصد شريعة غير التى وضعها الشاطبى. فلن يعسر على كل من يعمل ذهنه أن يرى نقط القصور فيها. ولن يتم تجديد إذا قدمت السُنة بالصورة التى يعرضها المحدثون ويسمح بوجود آلاف من الأحاديث الموضوعة والركيكة والمخالفة لروح الإسلام. ولن يتم تجديد إذا فهمنا القرآن عبر التفاسير من ابن عباس حتى سيد قطب ..

لابد من التجديد، لأن الصورة التى قامت عليها هذه كلها أصبحت بالية مهلهلة لا يبقى عليها إلا التقديس. ولا خوف علينا من التجديد فى هذه كلها ما دمنا نحتكم إلى القرآن ونلتزم به، ولا نختان ضمائرنا .

إن كل مفكر إسلامى حر لا يقبل الغشاوات ولا ينساق مع التيارات يؤمن بهذا. وإن كانت المؤسسة الدينية ستعارض هذا أشد المعارضة لأنها تؤمن أن من ليس منها –أعنى من لم يتخرج فى الأزهر أو يضع على رأسه العمامة الحمراء– فإنه لا يكون أهلاً للحديث عن الإسلام فقد اعتبروا أنفسهم وحدهم "أهل الذكر" كأنما أخذوا من الله توكيلاً وميثاقاً واحتكروا لأنفسهم الإسلام، فهو حرفتهم ومصدر عيشهم ورزقهم، فهم فى الحقيقة لا يدافعون عنه وإنما يدافعون عن أنفسهم .

وقد وجد أمثالهم من قبل وسيتجاوزهم التاريخ وسيذهبون فى أمم قد خلت فما بكت عليهم السماء والأرض، ولا كانوا منظرين ...

أفكار حول تنشيط الدعوة إلى الإصلاح الديني

صلاح الدين الجورشي
كاتب إسلامي تونسي

الدعوة إلى تجديد الفكر الديني ليست ابتكارا حديثا أو وليدة الظروف والمستجدات التي حصلت منذ سنوات وتلاحقت بعد الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١. إن الوعي بضرورة إنجاز هذه المهمة الصعبة اقترن بالمحاولات الأولى الفاشلة للصمود أمام أطماع الغرب وسياساته الاستعمارية. فالمقارنات التي قام بها رواد النهضة والمصلحون الأوائل بين الحالة التي آلت إليها أوضاع الأمة الإسلامية وبين التفوق الغربي في جميع المجالات، جعلتهم يوقنون بأن الثقافة الإسلامية بعلومها ومناهجها ومقولاتها قد أصبحت تتحرك خارج التاريخ المعيش.كما اعتقدوا أيضا بأن النهوض بأحوال أي أمة من الأمم لا يكون بقطعها عن جذورها الثقافية ومطالبتها بالتخلي عن موروثها ومعتقداتها الدينية، وإنما بمراجعة مخزونها الثقافي وإعادة تأسيسه وفق حاجات المرحلة التاريخية وأولوياتها.لهذا اعتمد أغلب المصلحين المنهج الإصلاحي القائم على التدرج والمراجعات المتفاوتة في عمقها وجذريتها، مع محاولة التأصيل المستمر لما يصلون إليه من قناعات ومواقف، حتى يصبغوا عليه الشرعية الدينية الضرورية، ويثبتوا الحيوية الذاتية أو الداخلية التي يتميز بها الإسلام.

استمرت هذه الجهود فترة مهمة من الزمن، بل يمكن القول بأنها لم تتوقف نهائيا.قد تضعف أو تهمش وتقل وتيرتها ويتضاءل إنتاج أصحابها ويتراجع تأثيرها على الجماهير والنخب وأنظمة الحكم، لكن سرعان ما تحل أزمة أو تحدث حادثة خطيرة تعيد تذكير الأطراف المعنية بأن مهمة رئيسية من مهام مرحلة النهضة لا تزال تنتظر من يستكملها ويؤمن بضرورة العناية بها واعتبارها مهمة استراتيجية وليست مسألة عرضية أو ثانوية أو تكتيكية.فالكثير من الإنجازات التي تحققت خلال المائة سنة الماضية، ما كان لها أن تتم وتستمر وتصمد إلى حد ما أمام القوى المحافظة، لولا تلك المراجعات التي قام بها التيار التجديدي الإسلامي.

من أسباب تعثر التجديد الإسلامي

قبل التطرق إلى قضايا أو محاور الإصلاح، واقتراح الصيغ المساعدة على نشر ثقافة دينية مستنيرة، لا بد من التساؤل حول الأسباب التي جعلت التيار التجديدي يتراجع أو يتعثر في العالم العربي والإسلامي، ولم يتمكن حتى الآن من إنجاز الأهداف التي طرحها على نفسه قبل أكثر من قرن ونصف القرن. ويمكن في هذا السياق الإشارة إلى عوامل رئيسية أسهمت في ذلك:

- فك الارتباط الذي كان قائما بين مكونات المشروع النهضوي الذي لم يكن يميز بين الإصلاح الديني من جهة والإصلاح السياسي والاقتصادي والاجتماعي من جهة ثانية.بل إن مصلحين كبارا مثل الأفغاني وعبده في مرحلتيهما الأولى وخير الدين باشا في تونس وغيرهم اعتبروا أن تجديد الفهم للدين هو المدخل لإصلاح الدولة والمجتمع.لكن عندما دخلوا في مرحلة التحرر الوطني بقيادة أحزاب وزعامات سياسية، انصب الاهتمام بشكل أساسي على النضال السياسي.وبدل أن يكون الانفصال بين البعدين الديني والسياسي حالة مؤقتة فرضتها ظروف مقاومة الاستعمار، ترسخ هدا الانفصال بعد الاستقلال، حيث اكتفت القوى السياسية التي أمسكت بدواليب السلطة هنا وهناك بالحصول على ولاء المؤسسات الدينية التقليدية، وتفرغت كليا لبناء "الدولة الوطنية ". وهكذا اتسعت المسافة بين الخطاب التحديثي الذي تبنته النخب الحاكمة في أكثر من بلد إسلامي، وبين ما أصبح يسمى بالإسلام الرسمي وكذلك الثقافة الشعبية الدينية.فأنظمة الحكم اعتبرت أن ولاء المؤسسات الدينية لها والتعاطف السياسي الظاهري أو الحقيقي للجماهير مع قادتها كافيان لإضفاء الشرعية واستمرار الحكم، وقدرت بأن التعارض المستبطن بين الخطاب الديني الرائج ومظاهر الحداثة في الدولة والمجتمع لن تكون له أية أهمية أو آثار خطيرة على الاستقرار السياسي القائم على الاستبداد والانفراد بالقرار.

- اهتمت الدولة الوطنية بالتعليم الذي يمدها بالكوادر الفنية وأصحاب الاختصاص في مختلف المجالات التي تحتاج إليها. وهو ما ساعد كثيرا على تعميق فك الارتباط الذي تمت الإشارة إليه في الفقرة السابقة، حيث بقي خريجو مؤسسات التعليم الديني يعيشون غربة أو انفصالا معرفيا بينهم وبين خريجي بقية المؤسسات التربوية. لكنهم في الوقت نفسه يشعرون بأن لهم سلطة أدبية لا يملكها الآخرون، حيث إنهم أقدر على مخاطبة الجماهير العريضة وكسب ثقتها وولائها نظرا لما يتمتعون به من صلاحيات الافتاء والتوجيه الديني.إن بقاء

مؤسسات التعليم الإسلامي بعيدا عن المراجعات الجدية لمناهجها ومقرراتها الأساسية وتكوين أساتذتها، زاد في تعقيد عملية الإصلاح، وولد صعوبات ضخمة أمام المجددين.

– لم يأخذ التيار العلماني في البلاد العربية والإسلامية مسألة التجديد الديني بالجدية المطلوبة.بل إن أجنحة من هذا التيار دفعت في اتجاه تحويل فك الارتباط إلى دعوة للفصل الكامل بين الدين والسياسة، ليس خدمة لقيام دولة ديمقراطية حديثة تحترم المعتقدات والحقوق الأساسية لمواطنيها والحريات العامة، ولكن بهدف إضعاف دور الدين في المجتمع وتقليص آثاره داخل دائرة ضيقة.فهذا التيار لم يعتبر الإسلام مكونا من مكونات المشروع الحداثي الوطني، وبالتالي لم يعتبر نفسه معنيا بمسألة تجديد الثقافة الإسلامية.قد يكون هذا الحكم قاسيا، وظالما في تعميمه، لكن المحصلة النهائية للخمسين سنة الماضية تؤكد بأن التيار العلماني العربي مشارك – بسبب لاديمقراطيته وتطرفه أحيانا واستهانته بالحجم الحقيقي للإسلام في معركة التحديث – فيما آلت إليه أوضاع الأمة.

– الحركات الإسلامية التي تبنت مند نشأتها خطابا دفاعيا قائما على الإحساس بأن الإسلام في خطر، وأنه يتعرض لهجمات عدائية من خارج جسم الأمة ومن داخلها.وأن دورها يتمثل في حماية الدين والرد على الانتقادات والاتهامات الموجهة للفكر الإسلامي بهدف إثبات تفوقه على خصومه في جميع المجالات انطلاقا من الشعار القائل بأن " الإسلام هو الحل ". وإذ لا يجوز التقليل من أهمية ما قامت به هذه الحركات على أكثر من صعيد، لكن عيب الكثير منها هو عدم إدراكها بأن جزءاً مهما من مضامين هذا الفكر الذي تدافع عنه وتضفي عليه شيئا من القداسة هو فكر بشري، تجاوزته الأحداث ولم يعد يستجيب لمشكلات المرحلة وهموم المسلمين.كما أن أغلب هذه الحركات رفضت الإقرار بضرورة إعادة النظر في فهم النصوص المرجعية وفي بعض الأحكام من أجل إعادة الانسجام بين مقاصد الإسلام ومصالح المسلمين وحقوق جميع الناس. ومن هنا اصطدمت معظم هذه الحركات بالتيار التجديدي، وحاربته، وبذلت جهودا كبيرة لعزله وسحب الشرعية عنه، والتورط أحيانا في تكفير بعض رموزه أو القدح في وطنيتهم وولائهم للوطن والأمة والإسلام، واتخاذهم خصوما يجب الحذر منهم وعدم اتخاذ فكرهم مرجعا موثوقا به. وإن كانت بعض هذه الحركات وقادتها قد أخذوا في السنوات الأخيرة، وبسبب ضغط الأحداث وتزايد الدعوة إلى ممارسة النقد الذاتي، يراجعون الموقف من بعض رموز النهضة، ويستفيدون من اجتهاداتها.بل منهم من أصبح يعتبر نفسه امتدادا لمرحلة النهضة العربية واستمرارا لها.

- عجز التيار التجديدي على تجاوز عوائقه الذاتية. والحقيقة أن هذا التيار ليس متجانسا بين مختلف مكوناته، وهو بدوره ينقسم إلى تيارات واتجاهات تصل إلى حد التعارض. لكن ما يجمع بينها هو الإيمان بدور الإسلام في البناء الثقافي والتغيير الاجتماعي، والاعتقاد بأن ذلك يستوجب عملا اجتهاديا مستمرا للملاءمة بين مقاصد الدين ومصالح المسلمين المتغيرة.أما بالنسبة للعوائق فهي متعددة، بعضها يخص المنهج، وأخرى تتعلق بالأوليات أو حرق المراحل وعدم الانشغال بالقضايا التي تهم الأمة.وهو ما جعل هذا التيار معزولا عن الجماهير، مهادنا أحيانا للحكومات المتسلطة، فاصلا بين الديمقراطية والإصلاح الديني، مترددا أحيانا أخرى في طرح القضايا الحارقة خوفا من الأنظمة أو تجنبا للدخول في مواجهة مع الرأي العام المتدين أو الحركات الإسلامية.

قضايا ذات أولوية

قضايا التجديد الإسلامي متفرعة وكثيرة، وتختلف من مرحلة إلى أخرى، ولا يدخل جميعها ضمن اهتمامات حركة حقوق الإنسان العربية التي يمثل " مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان" إحدى مؤسساتها المهمة. لهذا يصبح من المطلوب تحديد عدد من الأولويات في ضوء التحديات الراهنة، وأولويات الحركة الحقوقية.لأن المطلوب في هذا السياق ليس أن يصبح نشطاء حقوق وعاظا أو يحتلون مواقع الفقهاء، وإنما هم مدعوون إلى المساهمة في إدارة نقاشات وطنية حول قضايا لها صلة بالإسلام. ويمكن في هذا السياق اقتراح التركيز على المسائل التالية باعتبارها قضايا ذات أولوية في هذه المرحلة التاريخية :

- **العلاقة بالآخر**: لقد عادت هذه المسألة لتفرض نفسها من جديد على علاقة المسلمين بغيرهم وعلاقة الآخرين بهم.وإذ أسهمت التوترات السياسية ونزعات الهيمنة الغربية والأمريكية في تغذية مشاعر الرفض والإحساس بالضيم والاضطهاد، إلا أن السنوات الأخيرة كشفت عن امتداد الرؤية الكلاسيكية للعالم التي يعتقد أصحابها بأن الانتماء الديني هو المحدد لطبيعة العلاقات الدولية بين الشعوب والأمم وحتى بين الأفراد.وخلافا لما يظن البعض فإن هذا الإشكال ليس مطروحا فقط داخل الدائرة الإسلامية، حيث كشفت الأحداث الأخيرة عن تأثر سياسة الكثير من الدول والحكومات الغربية وعلى رأسها الولايات المتحدة بالخلفية الدينية التاريخية التي لا تخلو من عنصرية ونظرة استعلائية وجنوح نحو الإقصاء والوصاية،

لكن ذلك في المقابل لا يبرر القول بأن الصراعات الدولية حاليا هي صراعات دينية، وأن المسلمين في حالة حرب مفتوحة مع اليهود والنصارى.

- **الدين والسياسة** : لا يزال موضوع العلاقة بين الدين والدولة يحتل موقعا متقدما في الجدل الفكري والسياسي الدائر منذ أكثر من قرن، وما يهم الحركة الحقوقية هو تداعيات هذه العلاقة على الحقوق الأساسية للمواطنين والحريات العامة، فالدين في نظام استبدادي يتحول إلى أداة لتبرير القمع ومحاربة الفكر ومنع الاجتهاد والتدخل في الحياة الخاصة للأفراد.

- **الاجتهاد والتعددية** : كلما سيطر فكر واحد إلا ونتج عن ذلك استبداد أسود. ولا يوجد خطر على الدين والفكر أشد من " احتكار " فهم النصوص المرجعية وادعاء امتلاك الحقيقة المقدسة، لهذا فإنه من مصلحة المؤمنين بالقيم الدينية والمؤمنين بحقوق الإنسان اطلاع جميع الناس على ما يتمتع به التراث الإسلامي من ثراء بفضل تعدد مدارسه، وتنوع مشاربه ومراجعه، فعندما يدرك الناس بأن أسلافهم اختلفوا في قراءة النصوص المرجعية، ومع استمرار تعايشهم، فإنهم سيعتبرون من باب أولى أن يختلفوا في السياسة وفي نظرتهم لحكامهم، فاليمقراطية تترسخ عندما تزول النظرة السلبية للحق في الاختلاف.

- **حرية المعتقد وحرية التفكير** : هذه قضية جوهرية في الفكر الديني والسياسي، لا إيمان بدون حرية الاختيار وحرية الاعتقاد، الإيمان تحت الإكراه إيمان باطل، وتدين لا معنى له، الحقيقة نسبية، وهي موزعة بين الجميع بمقادير مختلفة.

- **الجهاد والعنف** : هذه المسألة ستبقى مصدر توتر وتهديد للأرواح البريئة والمكاسب الديمقراطية ما لم تحسم بشكل معمق وهادئ وجماعي، الخلط بين الجهاد والعنف لا يخص فقط بعض الغلاة من الإسلاميين، وإنما تمارسه أطراف عديدة لأغراض متعددة.

هناك فرق شاسع بين الاعتقاد بأن الجهاد حالة دفاعية عن الوطن ومقدساته عند حدوث خطر خارجي يستوجب التعبئة العامة؛ وبين الاعتقاد بأنه أسلوب هجومي، وأداة لنشر الإسلام ومحاربة من يقع التشكيك في إيمانه، لقد عانى الإسلام والمسلمون كثيرا من هذا الخلط في الماضي والحاضر.

- **الشريعة والقانون** : عندما انتقل التنظيم الاجتماعي الإسلامي من العصر الوسيط إلى العصر الحديث، تولدت عن ذلك أزمة تكيف شملت كل جوانب الحياة، ومن بين أهم

مخلفات تلك المرحلة الجانب القانوني الذي لا يزال يشكل مصدر توتر داخلي، ومحل جدل وصراع بين مختلف التيارات السياسية والفكرية.فمن جهة يعمل التيار التحديثي العلماني على قطع مصادر التشريع الوطني عن الشريعة، ويرون في ذلك شرطا من شروط اكتمال عناصر الدولة الحديثة.لكن المشكلة التي يولدها هذا التوجه استهانته بأهمية العلاقة بين الثقافة والتشريع، واعتقاده المعلن أو المسكوت عنه بعدم قدرة التشريع الإسلامي على التطور والاستجابة لمبادئ الحرية والعدل، وفي المقابل تعتقد الحركات الإسلامية، أو بالأحرى الجزء الأكبر منها بأن الإسلام لا يتجسد ولا يؤثر في الواقع ويغيره إلا من خلال تطبيق الشريعة.وما يتغافل عنه هؤلاء هو أن المشكلات الكبرى التي أفرزتها التحولات الضخمة التي توالت منذ القرن الخامس عشر ميلادي، تختلف في طبيعتها وإشكالياتها عما بلورته مختلف المدارس الفقهية منذ نشأتها حتى الآن، لهذا أصبح من الضروري تخليص الفرد المسلم والجماعة المسلمة من حالة الانفصام القانوني والثقافي والاجتماعي الذي تزيد من حدته الصراعات السياسية المحلية والدولية، وكذلك الإخفاقات المتواصلة لأنماط وخيارات التنمية الاجتماعية.

- **المرأة والمساواة** : رغم انخراط المرأة في دورة الإنتاج منذ أكثر من نصف قرن، ورغم اهتمام الفكر الإسلامي المعاصر بقضايا المرأة من جوانب متعددة، فإن العلاقة بالنساء لا تزال محكومة في كثير من الحالات بنزعة محافظة قوية.فالنساء لا يزلن مهمشات، أو معرضات للتهميش، ولا يزال البعض يعمل جاهدا علنا أو ضمنيا من أجل إخضاعهن لنمط اجتماعي وأيديولوجي قائم على تقسيم العمل، ويجعل منهن كائنات تابعة لا يتحملن سوى مسئوليات ثانوية. لهذا بقى موضوع المساواة من بين القضايا الرئيسية التي تشغل الفكر الإسلامي التجديدي، يبحث لها عن إجابات من داخل المنظومة الثقافية.

تلك أبرز القضايا المطروحة التي تتطلب مزيدا من المراجعات والنقاشات. وما ينقص المكتبة الحقوقية هو سلسلة من الكراسات التي تجمع بشكل مكثف أهم ما توصل إليه الفكر الإسلامي المعاصر من إجابات حول هذه القضايا.

ملاحظات منهجية

إن بلورة خطاب إسلامي مستوعب لمكتسبات الحداثة، ومنسجم مع منظومة حقوق الإنسان، ومحترم للتنوع والتعدد والتعايش، يشكل خطوة مهمة، لكنها تبقى غير كافية إذا لم

يتم وضع خطة وآلية تساعدان على نشر هذه الثقافة على نطاق واسع؛ وهي غاية تفترض تحديد الجمهور المستهدف؛ ومعرفة القنوات الرئيسية التي تمر من خلالها الخطابات الدينية المتعددة، وقبل تحديد هذه القنوات يكون من المفيد الإشارة إلى عدد من الملاحظات المنهجية :

- التجديد حالة فكرية واجتماعية وسياسية شاملة، وبما أنه نزعة نحو إعمال العقل والمراجعة فإنه لا ينمو وينتعش ولا يقوم بوظيفته إلا في مناخ يتسم بالحرية، حرية التعبير، وحرية الاعتقاد، وحرية البحث، لهذا لا يمكن الفصل بين الدعوة إلى تجديد الثقافة الدينية والمطالبة بالإصلاح السياسي. وبالتالي فإن كل خطوة في اتجاه تعزيز الديمقراطية هي خطوة نحو توفير المناخ الأفضل لإحداث المراجعات الثقافية والتشريعية الضرورية، وفي خط موازٍ فإن الإصلاح الديني شرط أساسي من شروط دعم الديمقراطية وتأصيل حقوق الإنسان.

- السلطة طرف من الأطراف الأساسية القادرة على تقديم المساعدة لتطوير الفكر الإسلامي، كما كانت مساهمة بقدر كبير في جمود هذا الفكر وانغلاقه، لكنها ليست الطرف الوحيد الذي يحق له وضع شروط أو احتكار المبادرة في هذا المجال، إنها مطالبة بتوفير المناخ الحر الذي يسمح بالتفكير والبحث والمراجعة، وهي مدعوة إلى رفع يدها أو الحد من احتكارها لوسائل الإعلام الجماهيرية مثل الإذاعة والتليفزيون حتى تكون أداة تواصل فعالة مع الناس، وهي أيضا طرف مهم في مراجعة برامج التعليم، وإعادة هيكلة المساجد.

- امتدادا للملاحظة السابقة يجب أن يكون المجددون أو دعاة التجديد مستقلين عن السلطة؛ حفاظا على مصداقيتهم وحماية للأفكار والآراء والاجتهادات التي يتوصلون إليها. فكم من جهود مهمة ضاعت بسبب التوظيف الرسمي لها ولأصحابها؛ لأن الحكومات غالبا تبحث عمن يساندها في معاركها السياسية أو في اختياراتها الاجتماعية؛ ولا تهتم كثيرا بتداعيات ذلك على عالم الأفكار والقيم.

- ليس بالضرورة أن يتفق دعاة التجديد على استراتيجية واحدة، لكن عامل التدرج يجب أن تأخذه حركات حقوق الإنسان بعين الاعتبار، فالمجتمعات العربية تختلف كثيرا فيما بينها، ولا يمكن التعامل معها على الدرجة نفسها، ومسألة كسب الرأي العام مسألة حيوية جدا لتحقيق مكاسب على الأرض، كما أن الاصطدام بالرأي العام، والدخول في معارك غير مدروسة مع قطاعات عريضة من المواطنين حول قضايا ليست ذات أولوية قد تكون له انعكاسات سلبية على وجود هذه الحركات، لا يعني ذلك الوقوع في المهادنة والتخلي عن القضايا المشروعة، ولكن الأمر يتعلق بالمنهج والبيداجوجيا ورسم أولويات تصاعدية.

- النجاح في إبراز أصالة الدعوة إلى التجديد، حتى لا تفسر بكونها خضوعا للضغوط الأمريكية. فما يردده السياسيون والخبراء الأمريكان لا يرتكز على رؤية واضحة لطبيعة الرهان المطروح على المسلمين، وهم يطرحون موضوح الإصلاح الديني ضمن معركتهم الغامضة والملغومة ضد كل ما يسمونه " إرهابا ".

- دعم التجديد لا يعني المساهمة أو إضفاء الشرعية على ملاحقة بقية التيارات الإسلامية الموصوفة بالتطرف، إن نشطاء حقوق الإنسان والمتحمسين للتجديد لا يمكن أن يكونوا جزءاً من سياسة أمنية استئصالية لا تميز بين من يمارس الإرهاب ويعتدي على المدنيين والأبرياء ومن يمارس حقه في المعارضة المدنية السلمية بطرق ديمقراطية.

مجالات لابد من اقتحامها

في ضوء التوجهات السابقة لابد أن تجد حركة حقوق الإنسان موضع قدم داخل عدد من القنوات الرئيسية، إذا أرادت أن تؤثر وأن تغير من هذه القنوات :

- **القناة المسجدية** : لا يزال المسجد يلعب دورا رئيسيا في نقل الثقافة الدينية ورواجها على نطاق واسع، كما أن للواعظ وإمام الجمعة سلطة أدبية حيوية على المصلين . وبالتالي لا مفر من ربط صلات بهؤلاء عن طريق تنظيم دورات تدريبية متخصصة حول قضايا تتعلق بحقوق الإنسان؛ ويمكن إدراجها ضمن التكوين العام للكادر الديني.

- **وسائل الإعلام** : يسهم الإعلام في نحت الثقافة الشعبية وثقافة النخبة؛ وتحليل مضامين الصفحات الدينية يعطي فكرة عن نوعية الخطاب السائد؛ لهذا يكون من المفيد تنظيم لقاءات بالمشرفين على الصفحات الدينية في الصحف أو البرامج الإسلامية بالتليفزيون والإذاعات، للبحث عن الطرق الأفضل لجعل هذه المنابر مدركة لوظيفتها التوعوية، وحاملة لثقافة إسلامية مستنيرة.

- **برامج التعليم**: معركة إصلاح التعليم بشكل عام والتعليم الإسلامي بشكل خاص معركة بدأها المجددون منذ أكثر من قرن ونصف القرن، وحتى تكون المراجعات في هذا المجال فاعلة وبناءة، يجب أن تكون نتيجة استشارة واسعة، وألا تكون مسقطة، وأن يراعى فيها الترابط والتكامل بين المضمون والجوانب البيداجوجية، فمنظمات حقوق الإنسان مدعوة إلى الطرق مطولا على هذا الباب الصعب، لكن عليها أيضا أن تكون حذرة وعملية وقادرة

على الإقناع بمقترحاتها، لقد أثبتت التجارب أن الإصلاحات المسقطة أو غير المدروسة لم تعمر طويلا وخلقت قطيعة مع الطلاب والتلاميذ.

- **المؤسسات الدينية** : هذا ملف مهم وخطير، لا يمكن أن ينتعش الفكر الإسلامي، ويقل حجم المخاطر، إلا بعد أن تخضع المؤسسات الإسلامية من جامعات ومراكز خريجي الكوادر الدينية ومدارس تعليم القرآن إلى مراجعات تشمل المضمون والمناهج والطرق البيداجوجية، فهذه المؤسسات متخلفة عن شبيهتها لدى ديانات أخرى مثل المسيحية وحتى اليهودية. بل هي متخلفة عن المؤسسات الإسلامية في القرنين الثاني والثالث من الهجرة.ويمكن إرساء لجان تفكير مشتركة حول مستقبل هذه المؤسسات وبحث وسائل تطويرها في اتجاه يخدم حركة حقوق الإنسان ويدعم التوجه الديمقراطي.

- **الحركات الإسلامية**: بصرف النظر عن الأغراض السياسية لهذه الحركات، إلا أنها نجحت في أن تكون ضمن الجهات المشاركة في نشر نوع من الخطاب الديني الذي أثرت بعض أجزائه سلبيا على الوعي الإسلامي العام، وأدخلته في أكثر من دوامة.والاختلاف مع هذه الحركات أو الصراع معها أيديولوجيا وسياسيا، لا يمنع أخذها بعين الاعتبار ضمن أية رؤية إصلاحية شاملة، فالدخول في حوار مع بعض فصائلها أو أجنحتها سيكون له أكثر من فائدة، سواء من حيث تحسيسها وممارسة الضغط عليها لمراجعة بعض المواقف أو تصحيح بعض المعلومات المغلوطة، وصولا إلى كسبها في معارك مهمة تخص عددا من الحقوق الأساسية للمواطنين.

هذه بعض الأفكار والمقترحات مساهمة في نقاش يعتبر من وجهة نظر أي راغب في الإصلاح، حيويا واستراتيجيا.

العلم والدين والتصور التلفيقي

د. فيصل درّاج
ناقد وكاتب فلسطيني

مفارقة مؤسسية تفصل العالم الإسلامي اليوم؛ والعالم العربي جزء منه؛ عن بقية البشرية؛ فكلما تقدمت البشرية في البحث العلمي وإنجازاته التقنية تقدم الدين في العالم الإسلامي، محولا "الإسلام" زورا، إلى علم جديد غريب، لا يمس السؤال، بداهة، الإسلام، فهو موروث حضاري جليل، مثلما أنه لا يمس الإيمان الذي كان، ولا يزال، ضرورة إنسانية. ذلك أن السؤال يقوم كله في إنتاج إسلام مزعوم يعادي العلم وينهي عن العقلية العلمية. فإذا كان في العلم ما يثق بقدرات الإنسان الخلاقة وما يعيد صياغة المجتمع والطبيعة ذاهبا إلى المستقبل، فإن الأيديولوجيات الدينية الجماهيرية الموسعة تشلّ في الإنسان إبداعه وتزهد بالمجتمع والطبيعة وتلتفت إلى ماض متوهم، أو مخترع، كما لو كانت قد أخذت على عاتقها أحد أمرين: إما إلغاء الحاضر في أسئلته المعقدة والاكتفاء بالماضي المفترض، أو إلغاء الحاضر والماضي معا وتأهيل الإنسان كي يذهب إلى الموت.

في تقديمه لكتاب بيرفز هودبوي: "الإسلام والعلم"، يقول محمد عبد السلام، الباكستاني الحائز على جائزة نوبل في الفيزياء والمعروف بإسلامه، بأمرين: إن البلاد الإسلامية هي الأشد ضعفا في المجال العلمي في العالم كله، وأن هذا الضعف له أخطار هائلة، لأن مستقبل الشعوب اليوم مرتبط بتقدمها العلمي والتقني. فالعلم في ترجمته التقنية قوة منتجة اقتصاديا وأساس التقدم الاجتماعي كله، وسلطة فاعلة في الأغراض العسكرية، وأداة ترويض الطبيعة والسيطرة عليها. ويعرف أصحاب الاختصاص سطوة "الحرب الجرثومية" التي تستطيع استئصال شعوب كاملة في سنوات قليلة. ومع أن الكثير من العرب، متأسلمين أم مسلمين، يتحدثون اليوم عن "ثورة المعلومات" فإن كلامهم بلاغة مؤسية لا أكثر، لأنهم يخلطون بين العلم والتجارة، بعد أن فاتت بلادهم جملة الثورات التي أفضت إلى "الثورة المعلوماتية"، مثل العلمية الكلاسيكية، التي بدأت في القرن السادس عشر، والثورة الصناعية والثورة العلمية- التقنية.

يعطي تعبير: "أسلمة العلوم" صورة عن الأيديولوجيا الدينية المعادية للعلم ولتاريخ العلم في التاريخ الإسلامي في آن. فهذا التعبير الهجين يشتق العلم من الدين علما أنهما حقلان مختلفان تماما، ويحول الدين إلى علم للعلوم.. وهو في هذا يقع في خطأين كبيرين: يستبدل بالموضوعي المعياري، حاذفا الواقع والقياس والتجريب ومكتفيا بـ "الإيمان" ويستبدل الكوني الخاص، ملغيا قوانين المعرفة العلمية، التي لا تمتثل إلى جنس أو دين أو عرق أو لون. بل إنه يأخذ بمنطق طائفي متعصب، يضع العلم الإسلامي في مواجهة العلم المسيحي، علما بأن المختبرات لا جنسية لها، بقدر ما يضع "العلم المؤمن" في مواجهات علوم غير مؤمنة أو ضعيفة الإيمان.

تشتق أيديولوجيات "أسلمة العلوم" العلمي من الديني، متجاهلة كليا الواقع الثقافي الذي يحض على المعرفة، ذلك أن العلم يرد إلى الثقافة لا إلى الأرواح المجردة، وهي في هذا تستبدل بالدنيوي المشخص النوايا المؤمنة، وبالعلماني المجرد إيمانا لا تحديد فيه. ومع أن التعبير الهجين يحتفي بالعلوم وهو يحتفي بالإسلام، فإنه يئد العلم شاهرا سيف الإسلام المفترض على الدنيوي والعلماني والمجتمعي والتاريخي، أي أنه يحجب أهدافه السياسية والأيديولوجية وراء شعار جليل، أو هكذا يبدو، بمنع الحوار أولا وينهي عن التثاقف وحوار الثقافات.ومن الغرابة بمكان أن هذا الشعار المتأسلم يتناسى كليا العلوم التي أنتجها المسلمون الأوائل. التي كانت علوما كونية، وإلا لما اعترف ولا انتفع بها أحد، والتي كانت أيضا أثرا لانفتاح العلماء المسلمين على علوم اليونان وفارس والهند وغيرها من البلدان، ولعله من العبث الحديث عن علم رياضي إسلامي، ينتجه المسلمون ولا ينتجه غيرهم. وعن فيزياء خاصة بالمسلمين.. ومن العبث أكثر أن هذه العلوم لا وجود لها اليوم، ذلك أن علوم الرياضيات والفيزياء والكيمياء وغيرها من اختصاص بشر لا يقولون بـ "أسلمة العلوم" ولا بـ "مسيحية العلوم" أيضا.

لا تقصد "أسلمة العلوم" إلى إنتاج العلوم، الذي يبدأ بسياسة عملية ولا ينتهي ببنية تحتية خاصة بالاكتشاف العلمي، إنما تقصد إلى تعيين الإسلام في ذاته علما للعلوم، قائلة بإسلام — مثال، ينطوي على العلوم التي اكتشفت وعلى تلك التي لم تكتشف بعد. ولن يكون هذا الإسلام المخترع إلا مرجعا لإيمانية مغلقة، تجعل تأويل الوجود قواما على الوجود، والإطلاقية الصارمة بديلا عن البحث والاكتشاف. ذلك أن علم العلوم لا يقبل بالمعرفة النسبية ومبدأ الشك والقياس والاختبار. مثلما أنه لا يقبل بالمجزوء والمتحوّل، أي أنه يقوّض مبادئ

التفكير العلمي. ولهذا، فإن أيديولوجيا "أسلمة العلوم" تحيل على أيديولوجيا تلفيقية، تعادي العلم باسم العلم، وتقاتل ضد كل تصور علمي للعالم، منتهية إلى "فولكلور العلوم"، الذي يميز العقليات الفقيرة القريبة من السحر والشعوذة أكثر من أي شئ آخر. بيد أن الأمر، في وجه آخر له: ليس كذلك تماما. فلو صدر هذا العنوان في سياق تميز فيه "المجتمع الإسلامي" بتسارع وكثافة إنجازاته العلمية، لبدا الأمر مفهوما، لأنه يحيل آنذاك على "غبطة المنتصر"، الذي يطلق أسماءه على المواضيع جميعا، لكنه نما وصعد في زمن صعود "الصحوة الإسلامية"، التي أعرضت عن أسلمة الآداب والفنون وقالت بإلغائهما، ولم تستطع الإعراض عن العلم فطالبت بـ "أسلمته". كأن الأسلمة المفترضة رغبة ذاتية يمليها مرجع ديني أعلى، يود أن يفصل بين المسلمين وغيرهم، بقدر ما يود أن يفصل العالم الإسلامي عن العلوم الشريرة.

إن شعار "أسلمة العلوم" تلفيقي، في التحديد الأخير، فلا هو أثر لتصور ديني قويم ولا هو امتداد لتصور علمي، إن لم يكن يتكئ على "فولكلور ديني"، منتهيا إلى تصور فولكلوري للعلوم. والسؤال الذي يطرح الآن: أليس هو الشعار استطالة لأيديولوجيات سلطوية، كما فعل ضياء الحق في باكستان ذات مرة؟ أليست فيه ما يلبي حاجات أيديولوجية سلطوية متعددة؟ والسؤال لا غرابة فيه طالما أن الاستعمال الذرائعي للدين قابل للتطبيق على السلطات والمعارضات الدينية في آن؟ فالأولى، كما الثانية، تأخذ بعموميات أيديولوجية غير قابلة للاختبار والتطبيق، كأن تقول السلطة بوحدة العلم والإيمان، وأن تقول سلطات قائمة، أو محتملة، بأسلمة العلوم. تجبُّ البلاغة المتأسلمة ما عداها مكتفية بلغة لا تقبل الاختبار، تنصّب أميرا للمؤمنين ضعيف الإيمان في بلد، وتخلق "مؤسسات العلوم الإسلامية" في بلد يشكو معظم سكانه من الأمية.

منذ هزيمة حزيران، أو بعدها بقليل، تحوّل "الإسلام" إلى عنصر ثابت وأساسي من عناصر الأيديولوجيا السلطوية. لكن هذا الإسلام المفترض، وقد اندرج في عناصر أيديولوجيا أخرى، يتخفف من المعنى الحقيقي للدين، منتهيا إلى أيديولوجيا دينية سلطوية، تسوغ وتبرر وتوطد مواقع السلطة. لكأنه تعيّن على السلطة المتأسلمة، التي لا تريد أن تستعيد عدل عمر بن الخطاب، أن تبرهن عن إسلامها عن طريق النفي وذلك في اتجاهين: أن توزع إسلاما شكلانيا، أقرب إلى "التدروش" بسخاء لا نظير له، وأن تضع أجهزة الإعلام السمعية-البصرية في خدمة الإسلام السلطوي، وأن تضع في المناهج المدرسية تصورا دينيا، يرى أن "الخطين

المتوازيين خطان لا يلتقيان إلا بإذن الله"، وأن تقصر تعبير "العلماء" على رجال الدين لا على العاملين في العلوم الطبيعية كما تفعل الدول المتحضرة.

أما الاتجاه الثاني فيتجلى في التطّير من الديمقراطية والعقلانية ومن اعتبار كلمة العلمانية إثما ورذيلة، وفي العمل المجتهد على إطفاء الثقافة كمقدمة أساسية لانطفاء السياسة. وما تعبير "أسلمة العلوم". الذي يقول بكلٍ يلتهم الأجزاء ولا يعترف بالاستقلال الذاتي للعلوم، التي لا توجد إلا في استقلالها، إلا صورة لمجتمع "كلاني"، لا يعترف بالأفراد والحوار ولا بالنسبي والمجزوء، عندها تصبح "أسلمة العلوم" التي تلغي العلوم وتوطد التأسلم، مساوية لـ "أسلمة السلطة"، التي تؤمن بديمومة السلطة أكثر مما تكترث بمعنى الإسلام.

يفضي الاستعمال الذرائعي للإسلام إلى تأسلم السلطة، التي تجتهد بدورها في أسلمة المجتمع، ينتهي الطرفان معا إلى "الفولكلور الديني"، الذي يؤسلم العلوم ويجعل من الإسلام علما للعلوم، ولعل هذا التأسلم، الذي يتوزع على السلطة والمجتمع، هو الذي يجعل البلدان الإسلامية الأكثر ضعفا في مجال البحث العلمي، كما أشار عالم الفيزياء الباكستاني. تسوغ السلطة بالدين ما تشاء، موطدة مواقعها وناظرة إلى ديمومة مفتوحة، ويسوغ المجتمع بالدين قدرته، إن لم ير في "الإيمان الجاهل" وسيلة تميّزه عن الغرب العلمي "الملحد" و"المادي"، لهذا يصبح "القرآن الكريم"، وهو كتاب إيمان وتهذيب وتأمل، مرجعا للفيزياء والكيمياء وعلم الفلك، بل يصبح "خسوف شمس"، كما حصل قبل سنوات قليلة، مناسبة لتبيان صلابة "العلوم الإيمانية" وهشاشة "العلوم الدنيوية"، فالفيزياء، في النهاية كما يرى المتأسلمون علم دنيوي، والدنيوي واهن القيمة قياسا بالديني، مما يجعل "علوم الشافعي" أكثر أهمية من علوم الاقتصاد والإحصاء والزراعة والطب.

ينتهي الإسلام الذي يقول بـ "أسلمة العلوم" إلى فولكلور ديني، يحوّل العلم، لزوما، إلى فولكلور علمي. إنها الهجنة الكاملة التي تعبر عن مجتمع متداعٍ، يحجب وجهه المهزوم بأقنعة كثيرة تتحدث عن الانتصار، إذ المجتمع منتصر بإسلامه، وإذ العلم منتصر بالمجتمع الإسلامي، وبداهة فإن هذا الفولكلور، في شكلية، يتوزع وبأشكال لا متكافئة، على السلطات والقوى الدينية، وإذا كانت القوى الأخيرة لا تذهب إلى العلم لأنه قائم في "صدورها"، فإن السلطات، غالبا، تصالح في جهازها المدرسي بين العلمي والإيماني، فيقرأ التلميذ العلم بتصور لاهوتي، ولا يرى في العلم إلا برهانا عن صحة الخطاب الديني وأصالته. وقد تختزل السلطة العمل إلى "التجارة" كأن يصبح استيراد الأدوات العلمية آية على الاهتمام بالعمل، علما أن

الأخير يحتاج إلى أيديولوجيا مجتمعية تحتفي بالعلوم، وإلى بنية علمية تحتية، تحقق الإنجاز العلمي وتحض عليه من وجهة نظر وطنية، ليصبح علما وطنيا، يؤمن الحاجات الوطنية، غير أن العلم الوطني لا يبدأ من أسلمة العلوم ولا من وحدة "العلم والإيمان"، بل من سلطة وطنية تشتق السياسة العلمية من جملة سياسات اجتماعية مستقلة ومتكاملة.

السؤال الآن هو: ما الذي يجعل السلطات السياسية، أو معظمها، يأخذ بالتأسلم ويحض عليه؟ وما الذي يجعل قوى المعارضة الدينية تزايد على السلطات بالتأسلم أو برفع خطاب ديني أكثر تماسكا، بالمعنى الظاهري على الأقل؟ يعثر السؤال الأول على جوابه في: غياب المشروعية، إذ لو كانت السلطات السياسية شرعية، أي تم انتخابها ديمقراطيا، لما احتاجت إلى خطاب تلفيقي، تمالئ به الشعب وتزايد به على "المعارضات الدينية"، متمسكة في الوقت ذاته بأشياء من الحداثة الحقيقية أو الحداثة الرثة. يعثر السؤال الثاني على جوابه في سلسلة من المقولات: تزوير الحقيقة، ملء الفراغ الفكري، تسليع الدين، الدفاع عن الأصالة، رفض التغرب، التمسك بالهوية في عالم قلق مضطرب لا عدالة فيه.. تجتمع الإجابة، في الحالين، وتشير إلى الإخفاق التاريخي للسلطة السياسية في العالم العربي، التي تهرب من هزيمة إلى أخرى، حاجبة الهزيمة بأيديولوجيا دينية تلفيقية لا تنتهي.

تبقى في النهاية ملاحظتان أساسيتان، ترتبطان بموضوع العلم والإسلام والصلة بينهما، تقول الملاحظة الأولى: ليس من المطلوب أسلمة العلوم، دون النظر إلى دوافعها، فما هو مطلوب، بالمعنى الجدي للكلمة، هو أن يساهم المنتسبون إلى الإسلام في تقدم العلوم (على المستوى الإنساني) وأن يتحولوا إلى جزء حقيقي من الإنسانية المبدعة، بدلا من البقاء على هامش الإبداع العملي، وتبرير التهميش بدعاوى دينية زائفة، وتقول الملاحظة الثانية: ليس المطلوب نسبة الحاضر إلى الماضي، بلغة دينية أو غيرها، بل أن يقوم العرب في الحاضر بالدور الذي كانوا يقومون به في الماضي، حين كانوا ينجزون علوما غير مسبوقة لا تحتاج إلى نعت أو صفة.

تحيل الأسئلة جميعا على سؤال الدولة الوطنية، التي تستمد شرعيتها من مواطنين تمثلهم ديمقراطيا، ومن انفتاح حقيقي على العصر الذي نعيش به، الذي يقول بالمواطنة والدستور وحق الإنسان في العيش الكريم، والذي خلّف وراءه بعيدا "الفولكلور العلمي"، الذي سبق العصور الحديثة.

تشخصن "العمومية الإيمانية" الحقيقة، تحتكرها وتضعها في "إنسان مؤمن"، يلتبس بالمقدس، ويكشف في ذاته المعارف كلها، إن لم يكن معرفة فوق المعارف جميعا، يحللها ويمنعها ويفصل فيها بين الخطأ والصواب. وما "الفتوى"، التي شاعت هذه الأيام، إلا صورة عن "علم العلوم" المقدس، الذي يعطي كلمته الأخيرة في الأدب والفن والبيولوجيا وكروية الأرض وعلم الاستنساخ. إنها أحادية التأويل،على المستوى الفكري، التي تتكشف أحادية مطلقة، على المستوى السياسي، منتهية إلى "الخضوع المقدس"، الذي ينهى عن الحوار والحياة السياسية. فإذا كان في منطق "الحقيقة المطلقة" ما يعطي الإجابات ولا يحتاج إلى الأسئلة، فإن في منطق "محتكر الحقيقة" ما يمنع تعددية الرأي ويندد بالحوار. ولهذا يكون الاجتهاد الديني في الإسلام الفولكلوري هرطقة، والحياة الحزبية المتعددة مروقا، والانتخابات البرلمانية بدعة، طالما أن الحق كله قائم في مرجع إنساني التبس بالمقدس والإلهي. يتداخل اللاهوتي المغلق والاستبداد المكتمل، مرتحلا عن العصور الحديثة إلى العصور الوسطى، أو إلى أزمنة مظلمة لا تاريخ لها.

تنتهي العمومية الإيمانية، وقد غدت نظرية وممارسة، إلى ثنائية الأعلى والأدنى، أو إلى ثنائية الشيخ العارف والمريد الجاهل، موطدة أسس التلقين والاستظهار، ومتوسلة القراءة الدينية المتعصبة منهجا في العبودية والإخضاع. والأخير إخضاع طريف، لا يقول به الدين السماوي ولا يقره، ذلك أنه يتخذ من إلغاء العقل دربا إلى المعرفة، ومن إلغاء الذاتية الإنسانية الحرة عنوانا للإيمان. وواقع الأمر أن الاختزال المطلق شرط هذا الإيمان الغريب: يختزل البشر جميعا إلى مؤمن مفترض، أو إلى ملحد مفترض، بقدر ما يختزل التعاليم السماوية إلى شيخ مفرد التبس بالحقيقة، أو إلى "أمراء المؤمنين"، الذين تجسدت فيهم الحقائق الإلهية.

وما أحادية التأويل، التي تخترع البشر والتعاليم الدينية في آن، إلا دعوة إلى مجتمع متجانس، قوامه التماثل والسكون وغياب التناقض. وبما أن التناقض هو جوهر الحياة، تصبح الحياة ذاتها، من وجهة نظر الإسلام الفولكلوري، كفرا، طالما أنها آية على التعدد والتنوع والتبدل. والسؤال الحقيقي هو التالي: لماذا يظفر الإسلام الفولكلوري بجماهير حاشدة، تذهب إليه وتحتفي به وترى في "الشيخ الفولكلوري" مرجعا للحقيقة المطلقة؟ لا يقوم الجواب في الشيخ ذاته ولا في الجماهير التي تقبل به بل في الشروط الاجتماعية التي تنتج بشرا يقبلون بالاستبداد ويقبلون أكثر بالاستبداد المحصن بالمقدس. ولهذا يستدعي السؤال إصلاح الوعي الاجتماعي لا إصلاح الخطاب الديني، ذلك أن الخطاب الديني العقلاني لا معنى له على

الإطلاق في مجتمع يحتفي بالجهل وينكر العقلانية. فإذا كان النص، دينيا كان أو غير ديني، مرآة للوعي الذي يتعامل معه، فإن الوعي المتخلف يعيد إنتاج النص ويحوله إلى نص متخلف.

ولهذا يبدو عبد الرحمن الكواكبي، كما محمد عبده وجمال الدين الأفغاني وغيرهما، بعيدا عن الإسلام من وجهة نظر الإسلام الفولكلوري، بهذا المعنى فإن الخطاب الديني يستلزم أمرين متضافرين، أولهما: الإصلاح الثقافي المجتمعي، الذي ينتج مجتمعا مثقفا ويجعل الثقافة علاقة اجتماعية في مجتمع حواري يؤمن بنسبية المعارف وبحقوق البشر في الحوار والمساءلة، وثانيها: الإصلاح السياسي المجتمعي، الذي لا يستوي بلا ذاتية إنسانية مستقلة، لها حق الرفض والقبول والمبادرة، وواقع الأمر أن الإسلام الفولكلوري أو الظلامي، لم يكن ممكنا من دون شروط عديدة هيأت له، أولها انطفاء الثقافة، بالمعنى النبيل، واندثار السياسة، بالمعنى الصحيح للكلمة، ذلك أن السياسة لا تتعين بوجود الأحزاب السياسية أو بغيابها، بل بوجود وعي اجتماعي نقدي تمثله إرادات حرة، تخلق الأطر السياسية التي تحتاج إليها.

يستدعي سؤال الإصلاح الديني، في مستوياته كلها، سؤال الدولة، التي تحدد أدوات إنتاج واستهلاك المواد الثقافية. فالدولة التي تمجد التلقين والاستظهار، في مدارسها وجامعاتها، ليست إلا سلطة مستبدة أخرى، تنصر الخطاب الظلامي وتؤمن وسائله. بل إن الدولة المستبدة مهما كان الخطاب الرسمي الذي تقول به، مرآة للخطاب الديني المغلق، فهما ينتميان إلى بنية واحدة، رغم اختلاف المضمون الخارجي.ولهذا، فإن إصلاح أجهزة الدولة المدرسية والجامعية والإعلامية والثقافية شرط لابد منه من أجل أي إصلاح ديني، فما يجب إصلاحه هو الوعي الاجتماعي، الذي يبحث طليقا عن الحقيقة في أزمنة الارتقاء، ويسقط في التعصب والوثوقية و"الاستبداد المقدس" في أزمنة الجهل والانحطاط.

يبدأ الوعي الديني المغلق من الدين وينتهي به، يفسر به الحياة والعلم والإيمان، على خلاف الوعي الموضوعي، الذي يفسر الدين بالشروط الثقافية-الاجتماعية، ويفسر نهوض العلم بسياسات علمية، سلطوية أو غير سلطوية، تحتاج إلى المخابر (المعامل) والتجارب المخبرية لا إلى الفتوى وطقوس المباركة والتكفير. إن الوعي الديني، في كل أشكاله، لا يفسر بذاته، بل بالحاجات التي استدعته وبالشروط التي أعطته مضمونا دون غيره.

تجديد الخطاب الديني.. لماذا؟ .. وكيف؟

د. محمود إسماعيل
أستاذ التاريخ الإسلامي
كلية الآداب–جامعة عين شمس

بعد أحداث ١١ سبتمبر وتداعياتها المؤسفة من تعرض الإسلام والمسلمين لحملة ضارية على جميع الأصعدة؛ بدءاً بالحرب الكلامية وانتهاء بالغزو المباشر الذي أسفر عن احتلال أفغانستان ثم العراق، وتهديد دول أخرى مجاورة وغير مجاورة؛ بدأت الدعوة لتجديد الخطاب الإسلامي.

وهي دعوة بدأتها المؤسسة الدينية في مصر —الأزهر ووزارة الأوقاف— استجابة لنداء من رئيس الجمهورية، على إثرها بدأت الاجتماعات والندوات والمؤتمرات تترى لتناقش ما المقصود بالخطاب الديني، ولماذا التجديد؟ وما الوسائل التي يُتوسل بها من أجل إنجاز هذا التجديد؟ كما أخذت وسائل الإعلام المرئية والمسموعة والمقروءة تتناول القضية؛ لتتحول إلى نوع من الجدل الذي تحوّل -في الغالب الأعم- إلى ما يشبه اللجاج أو "حوار الطرشان"؛ نظرا لإفتاء "من هب ودب" في مسألة من الخطورة بمكان لأنها تمس المعتقد بصورة أو بأخرى.

لذلك يجب أن يقتصر الحوار فيها على أهل الاختصاص ليس إلا.

وإذا أدلى برأي متواضع في المسألة؛ أنوه ببعض المزالق، وأشير إلى بعض الشبه حول الصيغة التي تعبر عن المسألة؛ أي صيغة "تجديد الخطاب الديني".

وقبل ذلك؛ وجب التنويه إلى الظرفية الخاصة والتوقيت بعينه الذي طرح إبانه هذا الشعار المضبب والملغوم.

الظرف التاريخي معروف: وهو باختصار تعرض الإسلام لهجمة ضارية لا تخلو من بصمة "صليبية" أفصح عنها وصرح بها الرئيس "بوش" علنا؛ برغم اعتذاره الملفوف. إذ لا يخفى أن الرئيس بوش "وعصابته" في الإدارة الأمريكية الحاكمة الآن ينتمون إلى جماعة دينية "متطرفة"؛ تمزج بين المسيحية واليهودية، وتعتقد في مواتاة الظرف التاريخي —حاليا— لعودة السيد المسيح لخلاص البشرية من أخطائها. وليس جزافا أن تأتي هذه العصبة إلى حكم

الولايات المتحدة في ذات التوقيت الذي أوصل "اليمين الديني" "المتطرف" في إسرائيل إلى السلطة أيضا. كما أن الشواهد والقرائن تدل على تنسيق مشترك بين العصبتين في سياساتهما العامة، والأهم السياسة الخاصة بالتمهيد لعودة المخلص.

يقتضي هذا التمهيد -بداهة- مواجهة مع الإسلام؛ نظرا لتكون الأماكن المقدسة في فلسطين -نظريا على الأقل- في أيدي المسلمين.

في ضوء ذلك يمكن تفسير الكثير من الوقائع والمجريات التي وقعت في العقد الأخير؛ خصوصا بعد انهيار الكتلة الاشتراكية وظهور الولايات المتحدة الأمريكية كقطب أوحد يتحكم في توجيه الأحداث العالمية.

من أهم هذه الوقائع ذات المغزى؛ الإعلان بأن الإسلام يشكل القطب البديل للاشتراكية العالمية في الصراع مع الرأسمالية. وفي هذا الصدد لم تكن صياغة نظرية "صراع الحضارات" أمرا عفويا جزافيا؛ بقدر ما هي صياغة "أيديولوجية" تتبنى مشروعاً مقننا ومعقدا وموجها ضد الإسلام والمسلمين.

وكانت أحداث ١١ سبتمبر -التي مازال أمرها ملفوفا بالغموض- بمثابة الذريعة لتنفيذ هذا المخطط، ثم كان ما كان من غزو أفغانستان واحتلال العراق وتهديد إيران وسوريا وتفجير مشكلة الجنوب في السودان -من منظور صليبي أيضا فيما يرى- وتوجيه الاتهامات إلى السعودية..الخ من السياسات الأمريكية الدالة على تنفيذ المخطط المشار إليه سلفا.

ناهيك عن وصم المقاومة الإسلامية في فلسطين ولبنان بالإرهاب. كذا تشجيع حركات الانفصال في إندونيسيا ومواجهة نشاطات الإسلاميين في الفلبين باعتبارهم إرهابيين وإثارة النزاع الهندي - الباكستاني، وغيره..كل ذلك توجهات سياسية تنطلق من محاولة تنفيذ المخطط الصهيوني - الأمريكي؛ فيما نرى.

يؤكد ذلك أيضا؛ تلك الحملة الذرائعية عن ضرورة إقرار "الديمقراطية" وإصلاح التعليم في العالم الإسلامي بمراجعة برامجه وحذف ما يحذف وإضافة ما يضاف من وجهة نظر أمريكا بطبيعة الحال. ومعلوم أن العمل يجرى في هذا الاتجاه على قدم وساق.

في نفس الاتجاه أيضا، ولنفس المقاصد طرحت مسألة "تجديد الخطاب الديني" الإسلامي. لذلك نرى أن هذه الدعوة غير بريئة، وأنها "دعوة حق يراد بها باطل". وإليكم البيان. صيغت هذه العبارة على هذا النحو بطريقة مخططة ومحكمة وبالغة التعبير عما تتضمن

من مقاصد وغايات. فمصطلح "الخطاب" مصطلح فضفاض جرى اقتباسه من نظريات معرفية غربية غير بريئة أيضا: وهي النظرية البنيوية فكلمة "خطاب" "Discours" تعني "الكلام الذي يعبر عن مضمون". وهذا يعني أن الدعوة لتجديد الخطاب لا يمكن أن تتحقق دون تحريف –تغيير أو تحوير– المضمون أولا. عندئذ يتغير الخطاب تلقائيا. إذن فالمستهدف هو "تجديد" المضمون الذي هو الدين أو العقيدة الإسلامية. هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، فإن لفظة "تجديد" جرى اختيارها بطريقة تخدم الغايات والمقاصد غير البريئة أيضا. إذ أن الدين لا يتغير ولا يتجدد؛ باعتباره عقيدة ثابتة راسخة؛ إلا إذا جرى مس هذه العقيدة في الصميم؛ وهذا هو المقصود. المقصود "المستور" هو تجريد العقيدة الإسلامية من "الجهاد" –على نحو خاص– الذي هو أحد أركان هذه العقيدة. ناهيك عما أثير ويثار حول موقف العقيدة الإسلامية من "أهل الذمة" وضرورة مراجعة هذا الموقف. كذا ما يثار حول "وضعية المرأة" و"الرقيق"... الخ من الدعاوي التي تستهدف تحويل عقيدة الإسلام إلى "دوجما" هشة توضع خارج التاريخ. أي عزل الإسلام عن السياسة والمجتمع لتمرح فيه الأفكار الحداثية الغربية؛ بما يؤدي في النهاية إلى طمس الهوية الإسلامية.

الصحيح –في تقديري– ليس تجديد الخطاب وليس تجديد العقيدة، وإنما تجديد "الفكر الإسلامي"؛ أي اجتهادات علماء المسلمين لتواكب العصر. وهو أمر مشروع؛ أقرت به الآيات القرآنية ودعا إليه الحديث النبوي. وطبق عمليا وتاريخيا عدة مرات؛ كما هو حال ابن تيمية، ومحمد عبده وغيرهما.

التجديد هنا مشروع لأنه لا يتعلق بالعقيدة؛ فلا ينسخ أي ركن من أركانها؛ بل ينسحب على "الشريعة" ليس إلا، أي يتعلق بالفروع ولا يمس الأصول. يتعلق بالفقه أساسا باعتباره يمثل التشريع، أو القانون، أو الدستور. فتجديده أمر طبيعي وحتمي ليساير مقتضى العصر ومتطلبات المجتمع الإسلامي. على أن هذا التجديد لا يجرى جزافا، وكيفما اتفق؛ بل هو محكوم بقواعد فقهية؛ مفادها أن يجرى في إطار مبادئ العقيدة؛ بما يحقق مقاصدها؛ تأسيسا على "القياس" و"الاستحسان" و"المصالح المرسلة" و"الإجماع" ومراعاة "أسباب النزول" في القرآن؛ عند الاجتهاد؛ أي عند "استنباط الأحكام".

في هذا السياق تكون الدعوة "لتجديد الفكر الإسلامي" وليس الخطاب الديني –أمراً مشروعاً. فالتجديد هنا يتعلق باجتهادات بشر، والبشر يخطئون ويصيبون. وهو حتمي ولازم؛ لأن اجتهادات السلف –في أحسن الأحوال– كانت تتعلق بزمانهم وضيق مجتمعاتهم. وليس

من المحتم علينا أن نأخذ بما توصلوا إليه من "اجتهادات"، بل الصواب أن نأخذ عنهم "منهج الاجتهاد" ليس إلا.

إذا ما اتفقنا على ذلك، يمكن أن أجيب عن السؤالين اللذين تضمنهما عنوان الدراسة، وهما: "لماذا؟" و"كيف؟" لماذا؟ لأن العالم الإسلامي —والعالم بأسره— شهد تغيرا طفريا في جميع جوانبه، وهو أمر معروف للخاص والعام يغني عن اللجاج. وما وصفه القدماء من أحكام فقهية، تجاوزتها تلك المتغيرات، فلم تعد قادرة ولا كافية ولا مجدية في إيجاد حلول لمشكلات عالم متغير يشمل العالم الإسلامي فيما يشمل.

لذلك، نحن في أمس الحاجة لفقه جديد يحفظ للأمة الإسلامية مكانتها، كما يجب أن يحافظوا على "هويتها"، خصوصا أن طمس هذه الهوية غاية مستهدفة وبإلحاح، كما أوضحنا سلفا.

والفقه الجديد المستهدف، يجب أن يجرى في إطار الإسلام كعقيدة وشريعة وحضارة، أي يجب ألا يفرض من خارج ولا من السلطة الزمنية الحاكمة، بل هو منوط بفقهاء المسلمين وحدهم. وبمعزل عن أية ضغوط، وبمنأى عن أية إكراهات.

أؤكد على ذلك، تأسيسا على حقيقة كون حركات التجديد في التاريخ الإسلامي جرت على مستويين:

المستوى الأول: محاولات من جانب السلطات الحاكمة الخلافة الثيوقراطية أو حكومات العسكرتاريا، لترويض فقهاء السلطة" كي يسوغوا مشروعية حكمهم، الذي غالبا ما كان عن طريق "الغلبة" و"الشوكة" و"القوة" وليس عن طريق "الشورى".

لذلك لم يكن "التجديد" على هذا النحو بريئا"ونتيجة لحاجة معرفية أو مجتمعية، بقدر ما كان تبريرا لسياسات جائرة من قبل حكام جائرين. لذلك سوغ "فقهاء السلطة" مشروعية حكمهم على حساب الرعية. ومن ثم كان "تجديدهم" المزعوم لا ينطلق من الإسلام، بقدر ما كان محاولة لتسخيره وركوبه مطية لتحقيق أهداف بعيدة عن صالح الإسلام ومصالح المسلمين.

أنوه في هذا الصدد، بدور الكثيرين من "فقهاء السلطة" الذين جردوا "التجديد" من محتواه، وحولوه إلى "تقليد"، أصبح نمطا يحتذى من قبل السلاطين وفقهائهم في العصور التالية، ولحد الساعة. مثال ذلك صياغة "الأشعري" مذهبا لدعم خلافة "المتوكل" العباسي إزاء تعاظم حركات المعارضة الشيعية خصوصا. ومن أجل تحقيق هذا الهدف الظرفي لم يتورع

عن "تكفير" خصوم الخلافة العباسية من المسلمين، والأخطر هو "إفساد" الدين؛ حين طوع معتقداته بالباطل لخدمة مصالح السلطان.

على نفس المنهج سار "الغزالي" الذي كان "فقيهاً رسمياً" للخلافة العباسية والسلطنة السلجوقية "المتغلبة" واتخذ من الإسلام "مطية" لإشباع نهمها في إذلال الرعية وتسويغ حكم سلاطين من البدو الجفاة والعسكر الإقطاعيين.

ولا غرو؛ فقد أفتى بمشروعية "الحاكم المتغلب" ونصح الرعية بالإذعان لطاعته؛ حتى لو "جار أو ظلم" وحرم عليها حتى مجرد نصحه أو إرشاده.

والأنكى أنه اختزل المعارف الدينية والدنيوية في صيغة تجمع بين " الأشعرية والشافعية والتصوف"؛ أصبحت مذهبا رسميا، واعتبر من خالفه زنديقا مهرطقا. وكان ذلك من أهم أسباب تخلف الفكر الإسلامي ودخوله "طور الانحطاط"

أكتفي بضرب هذين المثلين : تأكيدا على خطورة انبثاق دعوات التجديد في الفكر الإسلامي من قبل "السلطات الحاكمة" إذ يفقد "التجديد" هنا معناه وينحرف "مغزاه" ويتحول إلى "تقليد" يصادر على الرأي، ويكبح جماح حرية الفكر.

وهذا يعني –في المقابل– ضرورة تبني أهل الذكر مهام التجديد؛ بوازع من ضمائرهم وبهدف خدمة الإسلام والمسلمين. وإحساس بحاجة ماسة تدفع إلى "التجديد" أصلاً، وإتراك "التقليد" لا لشئ إلا لعجزه عن مواجهة مشكلات الواقع وحاجات العصر.

وأشير هنا –وأذكر– بما جرى في أوربا إبان عصر النهضة؛ إذ جاء تجديد الفكر الديني نتيجة طبيعته لتغير شامل في المجتمع الأوروبي –نتيجة ظهور وانتصار البورجوازية في صراعها مع الإقطاع وعجز اللاهوت الكنسي المتطرف والعفن عن مسايرة التطور؛ بل وقوفه حجر عثرة أمام عجلته جاء التجديد في هذا الصدد من قبل ثلة من رجال الدين المصلحين؛ من أمثال: "لوثر" و"كالفن" و"زونجلي" وغيرهم للقضاء على التحالف بين الكنيسة الكاثولوكية والإقطاع الفيدرالي وكان نجاح حركة التجديد من أسباب وتجليات "مشروع عصر النهضة" التي فتحت أبواب التطور والتقدم على مصراعيها.

ويمكن إدراج المشروعات التجديدية في الفكر الإسلامي في العصر الوسيط في هذا الإطار. ونذكر هنا بأسماء التوحيدي والفارابي والمعتزلة وابن رشد وابن حزم في هذا الصدد.

كما نذكر بأسماء الأفغاني ومحمد عبده ومحمد إقبال والشيخ محمود شلتوت وغيرهم في العصر الحديث.

خلاصة القول؛ أن تجديد الفكر الإسلامي أمر حتمي وضروري؛ لكن يجب أن تنطلق الدعوة إليه ويناط العمل بصدده إلى أهل الاختصاص؛ وليس من قبل أية سلطة داخلية أو خارجية.

ثمة تنبيه وتنويه آخر، أرى ضرورة وضعه في الاعتبار قبل الإجابة عن السؤال: كيف يمكن تجديد الفكر الديني؟ وهو يتعلق بماهية الفكر ذاته؛ إذ ليس هناك فكر موحد عام وسائد؛ بقدر ما يوجد من أنماط متعددة ومتنوعة ومتصارعة في بعض الأحيان.

هناك فكر نمطي سلطوي ورسمي يتعلق بالمؤسسات الدينية التابعة للدولة؛ كالأزهر والزيتونة والقرويين وغيرها. وهو فكر تبريري تسويغي لسياسات الحكام؛ يدور مع طبيعة النظم حيث دارت، ويغير جلده كالحرباء. أسوق في ذلك مثالا يتعلق بالأزهر؛ إذ كان شيخه وفقهاؤه إبان الستينيات من القرن الماضي يفتون بأن الإسلام هو دين الاشتراكية حين كانت الاشتراكية أيديولوجية الدولة الناصرية. فلما أطرحتها السلطة –في عهد السادات– أفتى شيخ الأزهر نفسه بأن الإسلام هو دين الرأسمالية؛ نظرا للتحول الرأسمالي في مصر آنذاك. وفي الحالين معاً؛ برر الشيخ الوقور حكميه المتناقضين بأدلة دينية. إذ أسس دعواه الأولى على حديث عن الرسول (صلعم) يقضي بأن يكون الماء والنار والكلأ "مشاعا" بين الناس. أما الفتوى الثانية؛ فقد جرى تسويغها بأن "العشرة المبشرين بالجنة كانوا رأسماليين"!!

تلك مماحكة لم تكن مستحدثة وإنما موروثة عن عصور انحطاط الفكر الإسلامي. ولأن القرآن الكريم "حمّال أوجه" ولأن جل الأحاديث النبوية لم تحقق بعد تحقيقا يمكن من الاستناد إليها؛ يستطيع "الفقيه" –منعدم الضمير– أن يؤول كيف شاء، ويسوغ كما يرى الحاكم، استنادا إلى الدين!! ولم نذهب بعيدا وكل الفرق الإسلامية أعلنت أنها انطلقت من الإسلام؛ في الوقت الذي كفّر فيه بعضها البعض الآخر. وحديث "الفرقة الناجية" في هذا الصدد معروف ومتواتر.

بل إن نشأة الفكر الديني الأولى ارتبطت بظروف "الفتنة الكبرى" التي تلاعن فيها كبار الصحابة وتشاحنوا إلى حد سفك الدماء. فعلم ابن عباس غير علم عبد الله بن عمر، وكلاهما مغاير لعلم "العثمانية"؛ وهلم جرا.. لذلك تعد المدونات الأولى الناقلة عن "حملة العلم الأولى.. غير بريئة وتحتاج إلى نقد وغربلة بقياسها مباشرة على معاني القرآن الكريم. بل إن الفكر

الديني في تطوره كان "مسيساً" و"مؤدلجاً" بما يفت في مصداقيته على الصعيد المعرفي؛ فهناك علوم الحديث والتفسير والقراءات والفقه والكلام؛ لكل مذهب من المذاهب كالخوارج والشيعة والمرجئة والمعتزلة؛ بحيث يصعب الحديث -إن لم يكن مستحيلا- عن معرفة دينية واحدة.

يقودنا هذا إلى ملاحظة أخرى -بصدد موضوعنا- وهي الفكر الديني الشيعي المعبر عن قطاع عريض من المسلمين وبرغم استنارته وتوريثه وتبنيه مبادئ الإسلام في الأخوة والعدالة؛ يجرى تهميشه- بل تكفيره أحيانا- من قبل فقهاء السنة، والسؤال هو: إلى متى يظل هذا التهميش الذي يفقد الإسلام المعاصر قوة ضاربة تنتمي إليه؟ ويقال نفس الشئ بخصوص الفكر الإباضي.

هناك اتجاه ثالث يحتل مكانة كبرى على صعيد الممارسة العلمية وتوجيه السلوك لانتشاره بين الكثير من المسلمين من الخاصة والعامة. سواء بسواء، ألا وهو الفكر الصوفي.

وإذا كان التصوف خلال القرون الأولى يمثل طاقة وشحنة دينية هائلة ويتبنى أبعادا فلسفية -كما هو حال تصوف ذي النون المصري والسهروردي وابن عربي وابن سبعين وغيرهم- وأخرى نضالية ضد السلطة الجائرة -كما هو حال الحلاج- وثالثة إنسانية تؤاخي بين المذاهب المتصارعة وتؤاسي بينها، ورابعة جهادية كمواجهة الأخطار الخارجية؛ إلا أنه تردي خلال "عصور الانحطاط"؛ فانتشرت "الطرقية" و"الدروشة" واختفت تلك المضامين الإسلامية -المشار إليها- تماما لتحل محلها الخرافة والكرامة والشعوذة. ومن أسف أن التصوف الآني في العالم الإسلامي المعاصر قد ورث عن القدماء صيغته السلبية هذه.

وفي هذا الصدد ننوه ونلح على أن هذه الصيغة كانت نتاج جهود "فقهاء السلطان" خصوصا الغزالي -في تحويل المتصوفة إلى جموع من المتواكلين الخاضعين لمشيئة الحكام.

ولم يكن جزافاً أن يعتبر هؤلاء الحكام هذه الصيغة الصوفية -البعيدة كل البعد عن الإسلام- بمثابة "أيديولوجية" رسمية للحكام وللرعية في آن؛ فكانوا يبالغون في إنشاء الخوانق والتكايا ويوقفون الحبوس للإنفاق على "الدراويش" ويقيمون الأضرحة والمزارات التي نافست -على الأقل عند العوام -الأماكن المقدسة الإسلامية الحقة.

ولا يزال الحال كذلك إلى الآن -ولو بصورة أقل- إذ يجد حكام المسلمين المعاصرين في الطرق الصوفية غطاء إسلاميا؛ ما لم يكن مؤيدا لسياساتهم؛ فعلى الأقل ليس معارضا لها.

لذلك؛ نرى أن تجديد الفكر الديني في مشروعنا المنشور يجب ألا يتجاهل هذا التيار؛ بل يجعله في الحسبان والاعتبار.

أما الملاحظة الرابعة؛ فتتعلق باتجاه آخر يرى أنه هو المعبر الحقيقي عن الإسلام في براءته الأولى؛ وهو الاتجاه الأصولي بتياراته المختلفة والمتنوعة. ومعلوم أن هذا الاتجاه في نشأته وتطوره ظهر كرد فعل طبيعي ضد مفاسد السلطة وأيديولوجيتها الدينية والرسمية. كما صاغ أفكاره ومعتقداته المتطرفة كالحاكمية والتكفير وادعاء امتلاك الحقيقة الدينية ...الخ من خلال المعطيات الحالية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والدينية.

ونظرا لما اتسم به هذا الاتجاه -بجميع تياراته- من عقم فكري وإفلاس وخواء ديني وسذاجة -في أغلب الأحيان- جرى ترويضه من قبل نظم رجعية معروفة وسياسات أجنبية معروفة أيضا وتوظيفه لتكريس التخلف وتعويض المشروعات النهضوية ومعارضة النظم والأفكار التقدمية...الخ.

وكان ما كان من "انقلاب السحر على الساحر"، وتحول هذه الحركات المتطرفة نحو نحور منشئيها والمروجين لها والراكبين موجتها؛ فكان ما كان من أحداث دامية وتشرذمات وصراعات مؤسفة -كما هو الحال في الجزائر والسودان على سبيل المثال- كذا توجهها نحو معاداة الغرب في صورة أعادت نزعات "الحروب الصليبية" ووصلت بالعالم الإسلامي إلى حالته "الكارثية" الراهنة. إذ أصبحت "شماعة" يعلق عليها الغرب سياساته المعادية وأطماعه المعلنة والمستترة في ديار الإسلام وأمة المسلمين.

تلك صورة "بانورامية" للخريطة الدينية الإسلامية المعاصرة؛ آثرنا تقديمها -ولو في إيجاز مخل -بهدف الوقوف عليها والتعرف على الأسباب والعلل الكامنة وراء نشأتها وتطورها، وإدراك الأخطار المترتبة -والأخطار التي ستترتب عليها. كذا بهدف انطلاق مهمتنا في "تجديد الفكر الديني" وليس في تجديد الخطاب الديني"- ليكون المشروع المستهدف مجديا بحق ؛ وإلا ستكون جهودنا محض تسويغ وتبرير لأهداف جزئية أو مرامٍ ذاتية تتعلق بحكام العصر الإسلامي، وربما لمسخ آلية "التجديد" في الأساس؛ والأخطر الإساءة إلى الإسلام تحت دعوى تجديد خطابه.

أما عن كيفية التجديد؛ فذاك أمر من الخطورة والأهمية بمكان؛ وإذ لا يتسع المقام للحديث الجامع بصدده؛ فلا أقل من اقتراح بعض المقترحات التي تشكل في مجموعها مخططاً أولَيا للتجديد المستهدف؛ والتي نوجزها فيما يلي:

أولاً: الفهم الواعي للتاريخ والتراث العربي الإسلامي؛ باعتباره نتاج بشر والفصل بين الإسلام كعقيدة. أعنى إطراح "القدسية" الزائفة والمصطنعة لهذا التاريخ والتراث والتعامل معه بروح نقدية؛ تفرز وتصحح وتستبعد وتقترح وتجدد.

ثانياً: أن يقوم بهذه المهمة جماعات بحث" من المتخصصين كلٌ في مجاله، وأن يراعى في اختيارهم موقفهم من "الاجتهاد" فتجرى الاستعانة بالمجتهدين ليس إلا من ذوي المعرفة بالتراث من ناحية وقضايا العصر من ناحية أخرى.

ثالثاً: ألا يجري ذلك تحت رعاية أية سلطة، كائنة ما كانت، أو مؤسسة دينية بعينها؛ بل تحت رعاية هيئة من المفكرين الشرفاء والفقهاء الراسخين في العلم والمنزهين عن الهوى. ولا مانع أن تتبنى المشروع هيئة محايدة؛ كالمنظمة العربية للثقافة والعلوم أو نظيرتها المنبثقة من "المؤتمر الإسلامي" أو تحت رعاية أحد المراكز العلمية للدراسات الخاصة بحقوق الإنسان.

رابعاً: أن تمثل في اللجنة العامة الراعية للمشروع، كذا في "جماعات البحث" سائر المذاهب الإسلامية من سنة وشيعة وأباضية فضلا عن الجماعات الأخرى ذات الصلة بالموضوع.

خامساً: ضرورة عقد مؤتمر عام تنبثق منه لجان متخصصة لوضع خطة شاملة تتضمن موضوعات البحث والدراسة وتحدد منهج البحث وأدواته في ضوء المقاصد المعرفية الصرفة المستهدفة.

سادساً: الاسترشاد بجهود سابقة لكبار المفكرين ووضع ذلك كله في الاعتبار أمام الباحثين المنوطين بإنجاز المهمة.

سابعاً: نشر ما ينجز أولاً بأول بالعربية، وترجمته إلى بعض اللغات الأجنبية، ومتابعة ردود الفعل إزاءه إيجابا أو سلبا. ونشر حصاد الإنجاز كله في النهاية في صورة موسوعة كبرى تعبر حقيقة عن طبيعة الإسلام عقيدة وشريعة وتاريخا وفكرا وحضارة.

تلك محض خطوط عامة قابلة للحوار والنقاش:

أو بالأحرى "ورقة عمل" "أولية" حول موضوع الندوة؛ وهو "تجديد الفكر الإسلامي"؛ وليس "تجديد الخطاب الديني".

في نقد الخطاب الديني...
قراءة النص الديني وآلياتها في الفكر الأصولي المعاصر

د. مصطفى التواتي
أستاذ جامعي- تونس

في تحديد المصطلح:

"الأصولية الإسلامية" هو المصطلح الأحدث للتعبير عن ظاهرة قديمة جديدة لعل جذورها الأولى تعود إلى أحمد بن حنبل الذي عاش ما بين سنتي ١٦٤ و ٢٤١ للهجرة (٧٨٠م-٨٥٥م) ثم تبلورت مع أعلام مدرسته اللاحقين مثل ابن قيم الجوزية وابن تيمية في القرنين السابع والثامن للهجرة. فالسلفيون هم أهل الحديث في مقابلة أهل الرأي وهم أصحاب النقل في مقابلة أصحاب العقل من المتكلمين المعتزلة على الخصوص، وهم الذين اعتبروا السلف الحجة والمرجع الوحيدين باعتبارهم "هم الذين حازوا قصبات السباق. واستولوا على الأمد، فلا طمع لأحد من الأمة بعدهم في اللحاق...فأي خصلة خير لم يسبقوا إليها، وأي خطة رشد لم يستولوا عليها؟... وكانت أفهامهم أفهام جميع الأمة وعلمهم بمقاصد نبيهم (صلعم) وقواعد دينه وشرعه أتم من علم كل من جاء بعدهم". [1]

وقد عاودت هذه الظاهرة البروز في العصر الحديث مع الحركة الوهابية في القرن الثامن عشر الميلادي (١٧٠٣م - ١٩٧٢م) ثم تبلورت ونضجت في غير وجهة محمد بن عبد الوهاب وذلك في إطار ما أطلق عليه اسم السلفية[2]، أي حركة جمال الدين الأفغاني وتلميذه محمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي، وقد سماها هذا الأخير في كتابه أم القرى مصطلح "الإسلامية".

وقد اعتبرت جماعة الأفغاني أن نهوض الأمة الإسلامية إذا لم يقم "على قواعد ديننا وقرآننا فلا خير فيه"[3]، وقواعد ديننا هي القواعد التي جاء بها القرآن والسنة وسار عليها السلف الصالح قبل الفتنة التي حدثت بين علي ومعاوية. يقول الأفغاني: "علاجها الناجع إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته"[3].

ورغم أننا تعودنا تسمية حركتي ابن عبد الوهاب والأفغاني بنفس المصطلح، أي "السلفية" فإنهما تمثلان في الواقع حركتين على غاية من الاختلاف رغم بعض القواسم

المشتركة. ففي حين يمكن أن نعتبر السلفية الوهابية معارضة للعصر الحاضر بعصر "السلف الصالح" ونفيا للمدنية والتقدم ببداوة عصر الوحي، تقوم سلفية مدرسة الأفغاني على دعوة ملحة لإعادة قراءة تراث السلف حتى يتمشى مع متطلبات عصرنا الحاضر بحيث يمكن اعتبار هذه الدعوة في جوهرها محاولة دؤوبة لتطويع النص الديني حتى يتسع للواقع المتجدد بينما تجتهد الوهابية لتحجيم الواقع المعاصر وقولبته ضمن قوالب جاهزة من عهد السلف. وقد فصل رواد هذه المدرسة "السلفية" المنسوبة إلى الأفغاني أو "السلفية الجديدة" كما يسميها البعض، بين جانبي العقيدة والعمل، فدعوا إلى تطهير العقيدة من الخرافات والبدع والرجوع إلى بساطتها الأولى في زمن السلف الصالح وهي النقطة الأساسية التي يلتقون فيها مع محمد بن عبد الوهاب ولكنهم اختلفوا معه في إيمانهم العميق بضرورة تطوير جانب العمل، وخاصة التشريع، ليكون متجددا بتجدد الواقع الذي يعيشه المسلمون، وذلك عن طريق إعادة فتح باب الاجتهاد المعطل.

يقول الأفغاني: "يا سبحان الله، إن القاضي عياض قال ما قاله على قدر ما وسعه عقله وتناوله فهمه، وناسب زمانه، فهل لا يحق لغيره أن يقول ما هو أقرب للحق وأوجه وأصح من قول القاضي عياض أو غيره من الأئمة [٤]".

ويضيف الأفغاني في المصدر نفسه: "وهل يجب الجمود والوقوف عند أقوال أناس قد أطلقوا لعقولهم سراحها، فاستنبطوا وقالوا وأدلوا بدلائهم في ذلك البحر المحيط من العلم وأتوا بما ناسب زمانهم وتقارب مع عقول جيلهم. وتتبدل الأحكام بتبدل الزمان"[٥] ففي حين يرى ابن عبد الوهاب أنه لا اجتهاد إلا ما اجتهده السلف. ولا استنباط لحكم إلا ما استنبطه السلف، يرى الأفغاني أن أحكام هؤلاء واجتهاداتهم لم تكن ملائمة إلا لعصرهم وعلينا أن نجتهد لعصرنا كما اجتهدوا لعصرهم، ومن الواضح أن هذه الحركة، بعكس الحركة الوهابية، قد استفادت إلى حد بعيد من الحركية الحضارية والفكرية المزدهرة على الضفة الشمالية من المتوسط، بصورة غير مباشرة أولا عن طريق رواد الإصلاح أمثال الطهطاوي وخير الدين وذلك رغم رفض أصحاب هذا التيار المعلن لدعوة أولئك المصلحين إلى ضرورة الأخذ عن الغرب والنسج على منواله. أو مباشرة ثانيا من خلال احتكاك الأفغاني نفسه مع الحضارة الغربية إبان إقامته في باريس وتنقله بين بعض العواصم الأخرى ومجادلاته مع بعض المفكرين المعروفين مثل "رينان".

ولذلك فإن أنور عبد الملك يميز بين الوهابية ومدرسة الأفغاني على مستوى التسمية فينفي عن الثانية صفة السلفية ويطلق عليها مصطلح "الأصولية الإسلامية" لأن زعماء هذه الحركة" يتصورون الإصلاح مزيجا من المحافظة على أصول الإسلام الأولى (قرآن، سنة إجماع، اجتهاد) والأخذ بمقومات الحضارة الغالبة "وقد ذكر في هذا الصدد أن محمد عبده مثلا لم يكن سلفيا" وإنما هو مفكر معاصر بأوضح معاني هذه الكلمة، ينتمي إلى التراث الإسلامي"[6] ويتبنى محمد عابد الجابري موقفا مماثلا تقريبا في كتابه : "إشكاليات الفكر العربي المعاصر" . ولئن كنا نخالف أنور عبد الملك في الاصطلاح فإننا نراه محقا في إلحاحه على تميز مدرسة الأفغاني عن الوهابية –ونستثنى طبعا رشيد رضا– وهو ما جعل البعض، مثل محمد عمارة يطلق عليها اسم "السلفية العقلانية النيرة" وهي التسمية التي نراها أوفق لنعتها والتعبير عنها، بينما يبدو لنا مصطلح "الأصولية الإسلامية" يتماشى أكثر مع حقيقة الجماعات الدينية الإخوانية التي نشأت بعد ذلك، لأنها هي التي حصرت "فكرها" الديني والاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي في حدود الأصول الأولى للإسلام كما يراها مُنظّروها أمثال حسن البنا وسيد قطب وغيرهما، وهي الجماعات التي اتخذت زمن الوحي أصلا ثابتا ومعيارا أزليا على منواله يجب أن يعيد التاريخ نفسه ويكرر المجتمع إنتاج ذاته فكرا وهياكل وسلوكاً.

ومن هذا المنطلق سنستعمل مصطلح "الأصولية الإسلامية" للحديث عن الجماعات الدينية الحركية الراديكالية، وقد اتفق العديد من المهتمين بهذه المسألة على أن الجذور الحديثة لفكر هذه الجماعات الأصولية يعود إلى التحول الذي أحدثه الشيخ محمد رشيد رضا في صلب مدرسة الأفغاني –عبده وذلك بالابتعاد التدريجي عن الجوهر التطوري لدعوتهما والربط مع روح الدعوة الوهابية وإحيائها.

يقول د. رفعت السعيد مثلا[7]: "ويرحل الأستاذ الإمام ويأتي من بعده خليفته محمد رشيد رضا، ونكتشف أننا نهبط الدرج خطوة أخرى. فرشيد رضا كان من تلاميذ الإمام الذين اعتقدوا "أنه قدم تنازلات غير ضرورية لصالح المدنية والتطور الحديث" . ويؤكد رفعت السعيد العلاقة بين فكر رشيد رضا وحركة الإخوان المسلمين مشيرا في ذلك إلى قولة حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان: "نحن سلفيون من أتباع الشيخ رضا".وبالفعل فقد أسس تلميذ رشيد رضا، حسن البنا أول تنظيم أصولي في العصر الحديث وهو تنظيم "الإخوان المسلمين" ويمكن أن نعتبر مفكر هذا التنظيم سيد قطب، إلى جانب المنظر الباكستاني المعروف أبي الأعلى

المودودي، المنبع الأساسي لمختلف الجماعات الأصولية التي فرّختها جماعة الإخوان المسلمين أو الجماعات التي نسجت على منوالها مثل: "التكفير والهجرة" و"الجهاد الإسلامي" و"الجماعة الإسلامية" و"حزب التحرير الإسلامي". وهذا التنظيم الأخير هو الذي سنتوقف عنده أكثر من غيره باعتباره نموذجا لمختلف الجماعات الإسلامية السياسية التي ستتكاثر وتفرخ من بعضها البعض. ولكننا سنعود إلى غيره من التنظيمات مثل "التكفير والهجرة".

تأسس حزب التحرير الإسلامي في مدينة القدس سنة ١٩٥٣ على يد قاضي الاستئناف تقي الدين النبهاني، لذلك يعتبر أقدم هذه الحركات الأصولية بعد حركة الإخوان المسلمين.. وإذا كان النبهاني هو واضع أسس هذا الحزب فإن الذين جاءوا من بعده من زعماء، حافظوا في الغالب على سرية هوياتهم، هم الذين بلوروا مبادئه وصاغوها في منظومة متكاملة، وذلك انطلاقا من مطلع السبعينيات على الخصوص، وهي الفترة التي عرفت فيها مثل هذه الحركات الأصولية مدا كبيرا.

وأول ما نلاحظه أن مختلف هذه الحركات الأصولية التي تجعل لها من إقامة الدولة الإسلامية هدفا، ليس إلا تعبيرات متنوعة لأصل واحد، تختلف في بعض التفاصيل ولكنها تتفق جميعا في المبادئ الأساسية والهدف النهائي. يقول نصر حامد أبو زيد: "والحقيقة أن الناظر في الفارق بين "المعتدل" والمتطرف" من الخطاب الديني لا يجد بينهما تغايرا أو اختلافا من حيث المنطلقات الفكرية أو الآليات، ويتجلى التطابق في اعتماد نمطي الخطاب على عناصر أساسية ثابتة في بنية الخطاب الديني بشكل عام، عناصر أساسية غير قابلة للنقاش أو الحوار أو المساومة"[^٨].

لذلك فإن دراسة فصيل منها يكشف حقيقة معظمها. وقد اخترنا في هذا البحث "حزب التحرير الإسلامي" نموذجا، لا يستند فقط لكونه من أقدم الجماعات الأصولية وأكثرها امتدادا على الساحة العربية ولكن أيضا لأنه من أقلها اهتماما من قبل الباحثين، وإن كان يشترك مع التنظيمات الأصولية الأخرى في العديد من العناصر الأساسية المكونة للخطاب الأصولي عامة. وسوف نحاول فيما يلي الكشف عن أهم السمات التي تطبع خطاب هذه الجماعات وأهم الآليات التي تقوم عليها قراءتهم الخاصة للنص الديني مع السعي إلى ردها إلى أصولها النظرية ومرجعياتها كلما أمكن ذلك. ومن أبرز هذه السمات التي هي في الحقيقة وليدة الآليات المتبعة في القراءة وإنتاج الخطاب الأصولي، نذكر:

١- تكفير الحاضر والهجرة إلى الماضي

مهما اختلف الباحثون في الأسباب الكامنة وراء الظاهرة الأصولية الحديثة، فإنها تبدو كسابقتها في الماضي، وكأنها رد فعل، نادرا ما يكون متزنا، وغالبا ما يكون متشنجا، على واقع حضاري وثقافي يتصف بتأثير العامل الأجنبي الغازي من ناحية، وبصبغته العقلانية المرتبطة بفكر الأجنبي وثقافته من ناحية ثانية. هكذا كانت حركة أحمد بن حنبل رد فعل ضد الثقافة اليونانية وامتداداتها إسلامياً، ضد غلو العقلانية الاعتزالية وفقه أهل الرأي في وقت تضاءل فيه دور العرب أمام تنامي تأثير الشعوب الإسلامية الأخرى. وهكذا هي الحركات الأصولية اليوم تبدو في جانب كبير منها رد فعل ضد الحضارة الغربية الغازية وطابعها العقلاني والتكنولوجي. وكما هو الشأن لدى كل خائف على ذاته أمام ما يتصور أنه تهديد لهويته ووجوده، فإن هذه الجماعات تنكمش على ذواتها وتعود إلى أصولها أو ما ترى أنه كذلك، تتمسك بها بقوة طلبا للأمان والراحة.

وبذلك تتولد في الوقت نفسه اللّحمة المتينة بين أفرادها والقطيعة بينهم وبين الواقع الذي تطغى عليه هذه الصبغة الأجنبية المهددة للهوية حسب قراءتهم وفهمهم لحدود الهوية، زيادة طبعا على ضغوطات هذا الواقع الاجتماعية والسياسية والنفسية وهي عوامل على غاية من التشابك والأهمية في تنامي الظاهرة الأصولية ولا ملجأ أمام هؤلاء إلا الماضي الذي يتظاهر لهم خيرا مطلقا بالمقابلة مع الواقع الذي يرونه شرا مطلقا. يقول د. محمد عابد الجابري: "إن التهديد الخارجي، وخصوصا عندما يكتسي شكل التحدي للذات المغلوبة، لمقومات وجودها وشخصيتها، يجعل هذه الأخيرة تحتمي بالماضي تنتكص إلى الوراء وتتثبت في مواقع خلفية للدفاع عن نفسها. إنه ميكانيزم للدفاع معروف تعمل الذات فردا كانت أو جماعة على الدفاع عن نفسها بواسطته ضد الخطر الخارجي"[٩].

وحتى يكتسب هذا الماضي جلاله وهيبته وقدسيته المطمئنة للنفوس بإطلاقيتها وحسمها، وجب أن يكون ماضيا دينيا هو في هذه الحالة "الإسلام" ولكن ليس أي إسلام وإنما هو إسلام زمن الوحي وما اتصل به، أي عندما كانت الأرض على اتصال مباشر بالسماء، وكان الله يدير بنفسه شؤون الناس في كبائرهم وصغائرهم عبر القرآن الذي هو لفظه وسنة الرسول التي هي تفسير عملي لذلك اللفظ.

يقول أبو الأعلى المودودي: "تلقينا هذا القانون من محمد صلوات الله وسلام عليه، في شكلين أولهما القرآن الذي يحوي أحكام إله العالم وقوانينه بألفاظه تعالى مباشرة وثانيهما أسوة محمد (صلعم) الحسنة وسنته الطاهرة الشريفة التي توضح القرآن وتشرحه".[١٠]

فالتاريخ يصبح هنا جزءاً من النص المقدس لأن واقع زمن الوحي تسربل بقدسية الوحي نفسه لتصبح نقطة تقاطع التاريخ والجغرافيا في تلك الفترة الممتازة من الزمن وعلى تلك البقعة الممتازة من الأرض وبين أولئك القوم الممتازين من البشر، هي التاريخ كله، التاريخ النقي الأمثل، ولا تاريخ خارجها. والذين ساروا على منوالها واستنسخوها في حياتهم فأولئك هم المؤمنون ومن عداهم فهم الكافرون. ومن هنا جاءت فكرة التكفير لدى هذه الفصائل الأصولية، تكفير المجتمع الحاضر لأنه لا ينسج على منوال تلك اللحظة التاريخية القدسية. وقد أكد شكري مصطفى زعيم "التكفير والهجرة" الروح الثبوتية التي يقوم عليها هذا الفهم للتاريخ بقوله: "لابد من سلوك طريق النبي وأصحابه شبرا بشبر، وذراعا بذراع لأن الله سبحانه وتعالى يبدأ الخلق ثم يعيده بصورة لا تتغير ولا تتبدل ولا تتحول وهي كما بدأ الإسلام يعاد الإسلام".[١١]

وبما أن الواقع من حوله لا يسير على طريق الرسول وصحبه شبرا بشبر وهو واقع كافر، يضم أفراده كفرة ومجتمعا كافرا. فما العمل إذن؟. هنا يعود شكري مصطفى منسجما مع فكرته الأولى، إلى زمن الوحي ليرى كيف تصرف المؤمنون وعلى رأسهم الرسول إزاء واقع مماثل في "كفره" هو الواقع "الجاهلي" ليحذو حذوهم فيرى أن الرسول سعى إلى تغيير ذلك الواقع عن طريقة إقامة دولة الإسلام حسب تعبيره، ولكنه لم يفعل ذلك مباشرة وإنما هاجر أولا ليقطع مع هذا الواقع ثم يعد العدة في محل هجرته حتى إذا لمس من نفسه القوة هاجم الواقع الكافر من الخارج وأطاح به...وهكذا يجب أن يفعل المؤمنون في كل زمان ومكان حرفا بحرف.

يقول شكري مصطفى: "لكن الرسول لم يقم للإسلام دولة إلا بعد الهجرة. فهل علينا نحن جماعة آخر الزمان أن نهاجر تأسيا بالرسول حتى نقيم للإسلام دولة؟ والإجابة نعم. لابد من الهجرة. لا إسلام ودولة تقام له إلا بعد الهجرة"[١٢]. فالتاريخ هنا لا يرقى إلى رتبة النص القدسي فحسب وإنما يختزل في مجموعة من الآليات المطلقة التي تصبح ثابتا للسلوك السوي، سلوك المؤمن في كل زمان ومكان وهي بالضرورة آليات قدسية لا تقبل جدلا ولا نقاشا. فهذه الجماعات، انطلاقا من آلية القياس على تلك اللحظة التاريخية السرمدية

تماثل، بين أفرادها وبين أصحاب الرسول، ومـن الطبيعـي أن تماثـل بـين مجتمعاتهـا الحاليـة ومجتمع مكة "الجاهلية".

وقد مارس أتباع هذا التنظيم مبدأ الهجـرة، بهجـرة المجتمـع فعـلا إلى أمـاكن قصـية. أو بهجـرة أخـرى علـى عـين المكـان، تتمثـل في العـيش في المجتمـع دون أن يكونـوا منـه. فـلا يتعرضون للمجتمع بمختلف مؤسسـاته الرسميـة السياسـية والاقتصـادية والاجتماعيـة والثقافيـة والدينية. فلا يتعاملون في معاشـهم إلا مـع أشـخاص مـنهم احترفـوا لهـذه الغايـة عديـد المهـن الضرورية مثل البقالة والعطـارة والجـزارة والحلاقـة وغيرهـا، ولا يسـجلون ولادات أطفـالهم ولا وفياتهم في دفاتر الحالة المدنية، ولا يعلمونهم في المدارس. ولا يصلون في مساجد أقامتهـا الدولـة أو أقامها أشخاص ليسوا من المؤمنين في عرفهم إلخ...

وهذه الفكـرة تعـود بالأسـاس إلى أسـتاذ مصـطفى شـكري: سـيد قطـب الـذي اعتـبر كـل المجتمعات الحديثة مجتمعات جاهلية بما في ذلك المجتمعات الإسلامية لأنها في نظـره، وكمـا هو الشأن أيضا عند المودودي، لا تطبق المفهوم الإسلامي للحاكمية لـذلك فهـي "جاهليـة القرن العشرين"[١٣] وهو عنوان كتاب أحد شيوخ هذا الاتجاه وهو لمحمد قطب.

وهذا المفهوم هو الذي أقـام عليـه حـزب التحريـر الإسـلامي عقيدتـه الدينيـة والسياسـية. فالعالم عندهم داران: دار كفر ودار إسلام فأما دار الإسلام: فـلا وجـود لهـا حاليـا ومنـذ ألغـي أتاتورك الخلافة سنة ١٩٢٤، وأما دار الكفر فتشـمل، اليـوم وكمـا كانـت عنـد مهـبط الـوحي، العالم كله. ولذلك يجب أن تكون علاقة الجماعات المسلمة بهـذا العـالم علاقـة رفـض وحـرب كما كانت علاقة الرسول بالجاهلية علاقة رفض وحرب. ويمكن أن نلمس هنـا فارقـا بـين قـراءة "حزب التحرير" وقراءة تنظيم "التكفير والهجـرة" الـذي يكفـر أصـحابه الأفـراد الـذين يقبلـون بالعيش في ظل حاكمية غير حاكمية الله، أي الإسلام. أمـا جماعـة "حـزب التحريـر" فـإنهم لا يكفرون الأفراد وإنما يكفرون المجتمع حتى وإن ضـم أفـراداً مسـلمين، والعـبرة في ذلـك عنـدهم ليست بسلوك الأفراد ومدى إيمانهم وإنما هي بنوع الحكم الذي يخضع له هـؤلاء الأفـراد: هـل يستجيب لشروط الحاكمية الإسلامية أم لا؟ وقد جاء في محاضرة لمندوب هـذا الحـزب في مـؤتمر رابطة الطلبة المسلمين بأمريكـا سـنة ١٩٨٩ بعنـوان: "مـنهج حـزب التحريـر في التغـيير": " العـبرة في الـدار مـن كونهـا دار إسـلام أو دار كفـر لـيس بالبلـد ولا بالسـكان وإنمـا بالأحكـام وبالأمان. فإن كانت أحكامهـا أحكـام الإسـلام وأمانهـا بأمـان المسلمين فهـي دار إسـلام، وإن كانت أحكامها أحكام كفر وأمانها بغير أمان للمسلمين فهي دار كفر أو دار حرب".

ويضيف في موضع آخر: "ومن جميع ما تقدم يتضح أن المسلمين في جميع البلاد الإسلامية، بالرغم من كونهم مسلمين فإنهم يعيشون في مجتمع غير إسلامي، وأن بلاد الإسلام التي يعيشون فيها ليست دار إسلام. "وليس عليهم بالتالي الهجرة المكانية وإنما عليهم تحويل المجتمع إلى مجتمع إسلامي أي يحكم، حسب فهمهم الخاص، بشروط الحاكمية الإسلامية.

وإذا كان أعضاء "حزب التحرير" لا يشاطرون جماعة "التكفير والهجرة" دعوتهم للهجرة المكانية، فإنهم يشاطرونهم نفس المفهوم فيما يتعلق بالهجرة عبر الزمن، فنجدهم يستنبطون منهجهم في مقاومة الواقع وتغييره بالمماثلة شبرا بشبر مع المنهج الذي اتبعه الرسول "فلكون المسلمين اليوم يعيشون في دار كفر (...) فإن دارهم تشبه مكة حين بعثه الرسول (صلعم) لذلك يجب أن يتخذ الدور المكي في حمل الدعوة هو موضع التأسي..." حسب تعبير هذا الحزب الذي يستنسخ المسيرة التاريخية للرسول منذ انطلاق الدعوة بمكة إلى قيام الدولة بالمدينة لتكون المنهج السياسي لإقامة دولة الإسلام في هذا العصر. ويعتبر هذا الاستنساخ واجبا على كل حزب إسلامي يريد إقامة دولة الإسلام عملا بالمقولة "لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة..."

فلا عجب إذن وقد تجمد التاريخ عند هذه الجماعات وبهذا الشكل، أن نجدهم يستنسخون الماضي في لباسهم وهيئتهم وطريقة نطقهم وأسلوب تحيتهم وكامل سلوكهم حتى لينطبق عليهم حرفيا قول ماركس عن بعض أتباع الثورة الفرنسية في هوسهم بالرجوع إلى الأصول الرومانية القديمة: "تراهم يلجئون في وجل وسحر إلى استحضار معطيات الماضي لتخدم مقاصدهم ويستعيرون منها الأسماء والأزياء والشعارات القتالية كي يمثلوا على مسرح التاريخ مسرحية جديدة في هذا الرداء التنكري الذي اكتسى بجلال القدم وبلغة قديمة مستعارة." [١٤]

ولا عجب أيضا والحال تلك، أن يعتبر "حزب التحرير" أن خطيئة زعماء التيارات الإسلامية التي تنعت عادة بالمستنيرة تعود إلى كونهم: "جعلوا الواقع مصدرا لتفكيرهم وحاولوا أن يؤولوا الإسلام ويفسروه بما لا تحتمل نصوصه حتى يتفق مع الواقع القائم مع أنه مناقض للإسلام، ولم يجعلوا الواقع موضع تفكيرهم ليغيروه حسب الإسلام وأحكامه".

فالواقع المتجدد يجب أن يختزل في هذا المنظور إلى حدود النص الثابت الذي كان قد أغلق على قراءة ما تعود إلى عدة قرون خلت. وهذا بالتحديد ما يقودنا إلى محاولة الكشف عن سمه أخرى أساسية من سمات "الفكر" الأصولي وهي لا تاريخية.

٢- تموضع التاريخ الأصولي خارج التاريخ

من مفارقات الخطاب الأصولي أنه إذ يبني كل شرعية وجوده على التاريخ، يضع نفسه في ذات الوقت خارج التاريخ. ولا يعود ذلك فحسب إلى مطابقته بين الماضي والحاضر دون اعتبار لعنصر التطور الأساسي في التاريخ أو ما سماه الفقهاء قديما بتبدل الأحوال مع تبدل الأزمان، ولا يعود ذلك فقط إلى كون هذا الخطاب يقتطع من التاريخ الحي والثري للحضارة العربية الإسلامية ،ما يزيد على ثلاثة عشر قرنا من الزمن بكل مضمونها الفكري والاجتماعي والسياسي، حتى أن حزب التحرير الإسلامي يحدد هدفه النهائي بكونه: "استئناف الحياة الإسلامية وحمل الدعوة الإسلامية إلى العالم، وهذه الغاية تعني إعادة المسلمين إلى العيش إسلاميا. في دار إسلام، وفي مجتمع إسلامي (...) وتكون وجهة النظر فيه هي الحلال والحرام في ظل دولة إسلامية هي دولة الخلافة" .وإنما الأخطر من كل ذلك هو أن هذا الفكر الأصولي يلغي الفعل البشري الذي هو أساس التاريخ ويحل محله الفعل الإلهي الخارج عن التاريخ والمتعالي عليه. ويتجسد ذلك في مفهوم الحاكمية الذي نادى به المودودي وسيد قطب وتبنته مختلف الحركات الأصولية. يقول المودودي ملخصا هذه الفكرة.

"ينبغي علينا كي نفهم نطاق التشريع الإنساني، ومنزلة الاجتهاد في الإسلام أن ننتبه لأمرين: الأول أن الحاكمية في الإسلام خالصة لله وحده، فالقرآن يشرح عقيدة التوحيد شرحا يبين أن الله وحده لا شريك له، ليس بالمعنى الديني فحسب، بل بالمعنى السياسي والقانوني كذلك، فهو الحاكم والمطاع وصاحب الأمر والنهي والمشرع الذي لا شريك له."[١٥]

وهذه هي القراءة التي تتبناها كل التنظيمات الأصولية، وهو ما عبر عنه "حزب التحرير" بقوله: إن الله وحده الخالق والمتفرد بالعبادة وهو الحاكم والمتصرف والمشرع والرزاق والمحيي والمميت والناصر والذي بيده الملك (...) لا يشاركه في ذلك أحد من خلقه. وتبعاً لذلك فإن لرسوله مكانة خاصة في هذا النظام، فنجدهم يفردونه" بالاتباع من دون الخلق

أجمعين ولا يجوز أن يؤخذ تشريع عن غيره من البشر أو من أديان أو مبادئ أو مشرعين.." لأنه" ناطق بالحق بوحي من لدن الحق".

وقد نتج عن هذا المفهوم اللاتاريخي المطابقة بين الإيمان والعمل من ناحية والمطابقة بين الإيمان والتشريع من ناحية ثانية، وكذلك نفي كل حرية أو مساهمة للبشر في تنظيم شؤون حياتهم حتى ما تفه منها مثل إطلاق اللحية أو قصها والاستواك وإزالة شعر العانة، وكيفية الاتصال بين الأزواج إلخ. لأن كل ذلك أصبح عندهم تقنينا إلهيا أبديا فأصبح كل سلوك مهما كان خصوصياً وبسيطا حجة للتكفير إذا خالف فهمهم الخاص للحلال والحرام..لقد ولي الزمن الذي كان فيه رجل دين مثل الكواكبي يندد في "أم القرى" بالعناد" على نبذ الحرية الدينية جهلا بمزيتها.. "ويقول: "إن فقدنا للحرية هو سبب الفتور والتقاعس عن كل صعب وميسور"[١٦]

وها أن "حزب التحرير" لا يتحرج من الإعلان بأنه لا وجود في الإسلام لحرية الإنسان. وكل حرية في الإسلام حرام لأن المسلم حسب أدبيات هذا الحزب "ليس حرا شخصيا بل هو مقيد بما يراه الشرع فإذا لم يقم بأداء الصلاة أو الصيام مثلا، يعاقب. وإذا خرجت المرأة متبرجة تعاقب" . لذلك فإن الديمقراطية عندهم بدعة رأسمالية، ولأنها تعني. "حكم الشعب للشعب وبالشعب "فهي" نظام كفر، من وضع البشر وليس أحكاما شرعية، لذلك كان الحكم به كفرا والدعوة إليه هي دعوة لنظام كفر..." ومن البديهي عندهم أن تكون الاشتراكية كفرا والوطنية كفرا والرأسمالية كفراً الخ.. ومرة أخرى نقارن هذه القراءة بقراءة الكواكبي ومن قبله الأفغاني لنتبين أن هذا الخطاب منبت حتى عن الفكر الديني الذي نادى به مفكرو الإصلاح في القرن الماضي، يقول الكواكبي:

"يخيل إليّ أن سبب الفتور هو تحول نوع السياسة الإسلامية حيث كانت نيابية اشتراكية أي ديمقراطية تماما فصارت بعد الراشدين ملكية محددة بقواعد الشرع الإنسانية ثم صارت أشبه بالمطلقة..."[١٧]

ومن نقاط الخلاف الأساسية بين هذه الحركات الأصولية والفكر "السلفي" في مسألة الحاكمية، ما يتعلق بنظام الحكم حيث يبدو ظاهرا أنهم جميعا متفقون على ضرورة إقامة نظام إسلامي... ولكن محتوى هذا النظام مختلف كل الاختلاف. ففي حين يرى "حزب التحرير" ترديدا لمقولات المودودي وقطب أن المسلمين قاطبة في أي مكان كانوا يجب أن يعيشوا في ظل دولة واحدة هي دولة الخلافة، وتحت سلطة سلطان أوحد هو الخليفة، نجد

الكواكبي في "أم القرى" يدعو إلى نظام خلافة شكلية يقع الفصل فيه بين السلطة الدينية التي يجب أن تعود إلى الخليفة المنتصب في مكة على غرار سلطة البابا في روما؛ بينما تكون السلطة المدنية لحكام مختلف البلدان الإسلامية مهما اختلفت أنظمة الحكم فيها.

ويدعو الأفغاني [١٨] صراحة إلى النظام الدستوري في رسالة وجهها إلى شاه إيران آنذاك يقول فيها: "علم يا حضرة الشاه أن تاجك وعظمتك وسلطانك وقوائم عرشك سيكونون بالحكم الدستوري أعظم وأنفذ وأثبت مما هو الآن "وفي رسالة أخرى وجهها إلى ملك مصر يدعو الأفغاني صراحة كذلك إلى النظام البرلماني، ورغم تسميته إياه بالمصطلح الفقهي "الشورى" فمن الواضح أن المقصود هو النظام البرلماني الحديث . يقول: "إن قبلتم نصح هذا المخلص وأسرعتم في إشراك الأمة في حكم البلاد عن طريق الشورى فتأمرون بإجراء انتخاب نواب عن الأمة تسن القوانين وتنفذ باسمكم وبإرادتكم يكون ذلك أثبت لعرشكم".

فالأمة عند الأفغاني من حقها أن تشرع وهو ما "يراه حزب التحرير" وغيره من الحركات الأصولية كفرا. وهذه الأمثلة تبين بوضوح مرة أخرى مدى انبتات التيارات الأصولية تاريخيا حتى عن فكرة حركة الإصلاح الديني في القرن الماضي ومطلع هذا القرن وهي التي كان من المفروض أنها امتداد لها.

ولعل من أوضح مظاهر لا تاريخية هذا الخطاب الأصولي الخطأ في رد الأحداث التاريخية إلى زمنها فيزعمون أن العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية العصر الذي ينبغي أن نبعثه لأنه عصر القوة والازدهار الحضاري لنتقدم هو عهد الرسول والخلفاء الراشدين والحقيقة أن ذلك العصر كان في العهد العباسي أي خارج إطار الزمن النموذج الذي حددوه، كما أن بدءهم لتاريخ النهضة العربية بلحظة الوحي الأولى التي أخرجت العرب حسب قولهم "من ظلمات الجهالة والهمجية البدائية إلى نور المدنية الإنسانية" لا أساس له من الصحة تاريخيا لأن ظهور الإسلام نفسه كان تتويجا لحركية تاريخية عاشتها الجزيرة العربية بداية من مطلع القرن السادس للميلاد، وهو في الوقت نفسه مظهر من مظاهر هذه الحركية ونقطة دفع على غاية من الأهمية في سيرورتها.

والمدقق في لا تاريخية هذا الخطاب الأصولي يلاحظ أن لها صلة وثيقة بسمة أخرى أساسية بل يمكن اعتبارها السمة الجوهرية التي تعطى للأصولية معناها ولذلك تعمدنا تأخيرها لإبرازها ألا وهي النصية.

٣- النصية الأصولية بين الظاهر والمخفي

كان الفقهاء قديما وعلى اختلاف بينهم معروف، قد أسسوا التشريع الإسلامي على أربع ركائز هي: القرآن والحديث والإجماع والقياس، أي أنهم اعتمدوا إلى جانب النص الديني على السلوك الجماعي للمسلمين باعتباره يدخل في باب المصالح وكذلك على اجتهاد أهل الرأي، حتى يستنبطوا الأحكام من النصوص بما يتلاءم مع الأوضاع المختلفة ويضعوا أحكاما لأوضاع مستجدة ولا حكم لها في نص إلخ.. بل وذهب بعضهم إلى تعطيل بعض الأحكام الواردة في النص القرآني بسبب تجاوز الواقع لها، كما فعل "عمر" في أكثر من مناسبة، أما الحركات الأصولية فالحديثة منها بالخصوص فإنها في إطار إهدارها للبعد التاريخي حصرت دائرة التشريع الإسلامي قولا في حدود النص ولا شئ غيره...أخضعت كل حياة المسلم بتفاصيلها لهذا النص : يقول "حزب التحرير الإسلامي " في إطار تحديده.." للقواعد الشرعية": "إن العبادات والمطعومات والملبوسات والمشروبات والأخلاق لا تعلل ويلتزم فيها بالنص "إلا أنهم كثيرا ما يستعيضون عن عبارة "النص" بعبارة أعم هي الإسلام فيقولون "الإسلام يبيح كذا والإسلام يحرم كذا"، وفي هذا المجال تنطلق مختلف الحركات الأصولية من مثل هذا التعريف الذي حدده المودودي للمسلم بكونه : "من يصبح أسلوب تفكيره هو أسلوب القرآن، وتصير نظرته إلى الحياة وأمورها هي نظرة القرآن لها، ويزن الأشياء بالمعيار الذي اختاره القرآن وحدده وأن يكون هدفه الشخصي والجماعي هو الهدف الذي بينه القرآن وأقره وأن يتخلى عن مختلف طرق الحياة ويختار طريقا تحدد اختياره بما يلقاه من قوانين القرآن والسنة المحمدية"[١٩].

وهم بذلك يتراجعون حتى عن الحدود الضيقة التي تركها مؤسس الأصولية الأول أحمد بن حنبل عندما قبل باجتهاد السلف الصالح مصدرا من مصادر التشريع..ففي كتيبين من أهم أدبيات "حزب التحرير" لا نجد إحالة ولو في موضع واحد إلى غير القرآن والأحاديث النبوية: صحيحها وضعيفها إلا أن يحتموا وراء التعبير العام الذي أشرنا إليه آنفا وهو "الإسلام". وهو تعبير يمثل منطقة غامضة عن قصد يحتمون بظلام غموضها وهيبة قدسيتها كلما أعوزتهم الحجة النصية وخافوا إفحام المساءلة.

ومن البديهي هنا أن النص، أي نص لا ينطق بذاته أو هو كما لاحظ علي بن أبي طالب بخصوص القرآن" خط مسطور بين دفتين لا ينطق وإنما ينطق به الرجال "والقرآن ككل نص مكون من نسيج لغوي رهين في ما ينطق به، زيادة على البعد الدلالي الأول لكلامه بسياقه

التاريخي لحظة إنشائه ولحظة قراءته مع ما يحف بذلك من تداخل العوامل الثقافية والاجتماعية والسياسية للرجال والنساء الذين ينطقون به في لحظة معينة في مجتمع معين. وفي هذا السياق فإن النص نفسه لا يقول بالضرورة نفس الشئ في لحظتين تاريخيتين مختلفتين ولقارئين مختلفين..فما بالك إذا كان النص نفسه يصرح ويُكني يُظهر ويخفي يعمم ويخصص، يتكلم ويسكن. كما هو شأن النص القرآني المشهود له "بالإعجاز البلاغي". وهو ما انتبه إليه الفقهاء وعلماء الكلام واللغويون والمفسرون قديما ولم ينتبه إليه الأصولويون حديثا. فقد قسم القدماء القرآن طبقا لدرجات الوضوح الدلالي إلى أربع درجات ذكرها د. نصر حامد أبو زيد[٢٠] حسب الترتيب التالي.

أ- الواضح الذي لا يحتمل إلا معنى واحدا وهو ما سموه النص.

ب- الذي يحتمل معنيين لكن أحدهما هو المعنى الراجح والآخر معنى مرجوح أو محتمل وسموه الظاهر.

ج- الذي يحتمل معنيين كليهما يساوي الآخر في درجة الاحتمال وسموه المجمل.

د- الذي يحتمل معنيين الراجح منهما هو المعنى البعيد لا الظاهر وقد سموه المؤول.

وانطلاقاً من هذا التبويب للنص القرآني أباح القدماء الاختلاف في فهمه بل واعتبروه "رحمة" وعلى أساسه نشأت المدارس الفقهية والتفسيرية المختلفة والتي تمثل تراثا فكريا وحقوقيا على غاية من التنوع والثراء. إلا أن التيارات الأصولية الحديثة، تماشيا مع آليات قراءتها الأحادية القطعية واللاتاريخية سدت هذه الطريق واعتبرت أن النص وفي كل الأحوال ناطق بذاته ولا يحمل غير معنى وحيد، يمثل في الحقيقة قراءتهم المخصوصة التي يقدمونها على أنها الحقيقة المطلقة. غير عابئين حتى بما أعلنه الإمام على بن أبي طالب في كلامه المذكور أعلاه أو في قوله المأثور : "القرآن حمال أوجه". بل أكثر من ذلك فإنهم يرقون بالأحاديث المنسوبة إلى الرسول مهما كانت درجة مصداقيتها وتناقضها فيما بينها ووضوح وضعها، إلى رتبة النص القرآني المقدس، لأنهم يعتبرون أن سلوك الرسول إنما يتم بوحي من الله غير عابئين بتكذيب الرسول نفسه لهم عندما أكد أكثر من مرة أن ما يفعله ويقوله خارج النص القرآني إنما هو اجتهاد شخصي يحتمل الصواب والخطأ. زيادة طبعا على كون هذه الأحاديث التي كانت تنقل مشافهة قد خضعت للتحريف والاختلاق مما جعل فقيها مستنيرا

مثل أبي حنيفة لا يستكين إلى اعتمادها، ويقدم عليها الرأي، وهكذا يسدّ الأصوليون باب الاختلاف ويجعلونه فتنة وكفرا بعد أن كان القدماء قد اعتبروه رحمة.

ومن الطريف أن الفكر الأصولي يقع في مفارقة غريبة وذلك عندما يجعل من رفض التأويل وإعمال العقل والاجتهاد في فهم النصوص، ركيزة أساسية في منظومته، يجد نفسه مدفوعا إلى أكثر التأويلات والاجتهادات بعدا عن المعاني السياقية لتلك النصوص حتى يتم له إضفاء معقولية مستحيلة على مواقف لا تمت إلى العقل والواقع والتاريخ بصلة. ويتوصل الفكر الأصولي إلى هذه النتيجة عن طريق مجموعة من آليات القراءة منها زيادة على الهروب وراء العبارة "الإسلام" كلما أعوزهم النص المناسب:

١- الخلط بين العقدي والتشريعي في النص الديني

من المعلوم أن القرآن ينقسم إلى بابين: باب العقيدة وباب التشريع. والأول منهما يمثل المنظومة الثابتة التي تعطي للإسلام خصوصيته وحدود هويته الدينية ويمكن تلخيصها في مدلول "الشهادتين"، ويمثل الباب الثاني المنظومة المتحولة وهي منظومة التشريع الذي أقر الفقهاء أنه يتطور ويتبدل بتطور الأوضاع وتبدل الأحوال ويستشهدون على ذلك بتنجيم القرآن والنسخ واجتهادات بعض الصحابة مثل عمر الذي عطل بعض الأحكام قائلا لمعارضيه بالنصوص القرآنية ومواقف الرسول: "ذلك عهد وهذا عهد".

ولكن النظرة الأصولية تنفي هذه الحقيقة وتوحد كما ذكرنا آنفا بين المنظومتين وتضفي عليهما معا الإطلاقية والثبات والقدسية نفسها وترتب على ذلك أحكامها.

٢- عزل النصوص عن سياقها العام:

في إطار الموقف نفسه يعمد الفكر الأصولي إلى عزل النصوص من قرآن وسنة عن سياقها التاريخي العام، وخاصة عن الظروف المباشرة المسببة لوجودها وهو ما أفرد له المفسرون قديما بابا مهما في أعمالهم يسمونه "أسباب النزول" وهم يعتبرون المعرفة بهذه الأسباب شرطا أساسياً للتفسير والإفتاء.

ومن ذلك مثلا تعامل "حزب التحرير" مع هذه الآية التي جاءت في سياق نزاع الرسول مع معارضيه السياسيين ممن كان يسميهم بالمنافقين بزعامة عبد الله بن أبي، وهذه الآية هي: "قال وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم" وقد بنوا عليها تحريم الديمقراطية ومنح الشعب حق التشريع ويجعلون ذلك من اختصاصات الله وحده عن طريق رسوله.

ومن الأمثلة على ذلك أيضا في مجال السنة، تحريم هذا الحزب للتعامل بالنقود المعمول بها اليوم. لأنها مخالفة للنقود التي كان معمولا بها في زمن الرسول، وكذلك اشتراطهم في الاقتصاد والتعامل المالي، حتى يكونا إسلاميين، أن ينبنيا على نقدي الذهب والفضة دون غيرهما من المعادن أو الورق، بل ذهب منظرو هذا الحزب إلى أبعد من ذلك فألزموا المسلمين، ليكونوا مؤمنين حقا، أن يجعلوا وزن الدينار من الذهب (لم يحددوا أي عيار) هو الوزن الشرعي (!) أي ٤,٥٢ جراما وأن يجعلوا وزن درهم الفضة كذلك وزنا شرعيا حددوه ب ٢,٧٥ جراما. ولا نعلم بالتدقيق كيف اكتسب هذا الوزن بالذات عندهم صفة "الشرعي" دون غيره. خاصة وأن نقود الذهب والفضة المتداولة في عهد الرسول وإلى غاية حكم عبد الملك بن مروان، كانت نقودا بيزنطية؟

٣- إعطاء بعض الألفاظ معاني حديثة:

كثيرا ما استخدم الفكر الأصولي ألفاظاً قديمة بمعان حديثة لم تكن تتضمنها في السياق التاريخي الذي جاءت فيه. وهو أمر يبدو متناقضا مع نزعتهم الأصلية إلى جر الحاضر نحو الماضي لا العكس، ومن ذلك مثلا فهم المودودي كغيره من الأصوليين لعبارتي الملك والحكم الواردتين في بعض الآيات مثل: "لم يكن له شريك في الملك" أو "ولا يشرك في حكمه أحدا" بالمعنى السياسي الحديث الذي لم يكن من الحقل الدلالي لهما في ذلك التاريخ ويبني على ذلك قوله: "يقرر القرآن أن الله تعالى هو مالك الملك ومن ثم فهو صاحب الحق في الحكم بداهة، كما يقرر أن تنفيذ أوامر أحد غيره أو حكم أحد سواه في أرضه وعلى خلقه إنما هو باطل وكفران مبين"[٢١].

٤- التعسف في التأويل:

يعمد أصحاب الفكر الأصولي أحيانا إلى أبعد التأويلات عن المتفق وهم الرافضون أصلا للتأويل، من ذلك تأويل "حزب التحرير" لما جاء في إحدى الآيات من قوله: "فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول " تأويلا يبنون عليه القول بلزوم إقامة محكمة المظالم التي تقوم بالحسبة على الخليفة ولها حق عزله إذا ثبت خروجه عن الشريعة. وهو موقف أقرب إلى الفكر الخارجي منه إلى أهل السنة، وكذلك تأويلهم لعبارة الصلاة في هذا الحديث: "قالوا يا رسول الله أفلا نقاتلهم؟ قال : لا ما صلوا " . فقالوا : "إن إقامة الصلاة تعني إقامة أحكام الإسلام جميعها".ويعللون هذا الفهم بأنه "من باب إطلاق الجزء وإرادة الكل". ونذكر كذلك تبريرهم لتكوين حزبهم دينيا بآيات مثل: "ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون

بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون" فاعتبروا أنهم دون غيرهم مقصودون بهذه الآية.

٥- الانتقائية:

سواء فيما يتعلق بالآيات القرآنية أو الأحاديث تعتمد القراءة الأصولية الانتقاء...فلا يلتفت الأصوليون مثلا إلى عديد الآيات المؤكدة على حرية المعتقد مثل "لا إكراه في الدين" وغيرها، ويركزون بالمقابل على بعض الآيات الأخرى التي تتماشى مع توجهم التعصب مثل الجهاد أو الحديث الضعيف: "من بدل دينه فاقتلوه" وذلك رغم أنهم يكفرون معارضيهم من المسلمين انطلاقا من الآية "وأن أحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم واحذرهم أن يفتنوك عن بعض ما أنزل الله إليك".

٦- التساهل في القبول بالأحاديث:

يعتمد الأصوليون عددا كبيرا من الأحاديث دون أي تثبت فيبنون أحكاما أساسية على أحاديث ظاهرة الوضع والتلفيق مثل الحديث "إذا بويع لخليفتين فاقتلوا الآخر منهما" بل وكثيرا ما يصعب عليهم إيجاد النصوص الملائمة لتمرير بعض المواقف فيكتفون" بعبارة الإسلام" كما ذكرنا سابقا وهو ما يوحي بأن النص عندهم نص منطوق هو الكتاب والسنة ونص مسكوت عنه أو ضمني هو اجتهادهم الخاص الذي يرقى بهذه الصورة وبفضل استعمالهم الطريف لآلية القياس إلى رتبة النص المقدس فلا تستغرب عندما تراهم يعطون اجتهاداتهم سلطة الإباحة والتحريم. أو إذا ما قرنوا بين ذواتهم وذات الرسول فيبرر حزب التحرير إصداعه بالدعوة إلى "الإسلام" بالأمر الذي وجهه الله إلى الرسول.

قائلاً: "فاصدع بما تؤمر وأعرض عن المشركين.." ويسمى زعيم التكفير والهجرة نفسه تأسيا بالرسول "طه المصطفى شكري..." وقد حدث أن توهم بعضهم كما حدث في مصر منذ سنوات أنه "يتلقى الوحي" وأصر على ذلك حتى أعدم، وقد ساعدهم على مثل هذا التمثل اعتمادهم على آلية أخرى هي:

٧- القياس الشكلي:

وهي آلية مكنتهم من القفزة على التاريخ، وعدم اعتبار أثر الزمن. كما مكنتهم من توفير الاطمئنان النفسي حتى وهم يرتكبون أفظع الأعمال وذلك بتبريرها بهذا القياس.

فقد عمدت "الجماعة الإسلامية" بمصر في السنوات الأخيرة إلى تمويل تنظيمها بواسطة السرقة والسطو المسلح على بعض البنوك ومحلات بيع المجوهرات، بناء على فتوى من إمامهم الروحي الشيخ عمر عبد الرحمن باستحلال أموال غير المسلمين قياسا على استحلال الرسول لأموال قريش وأموال يهود يثرب ويهود خيبر.

ويستحل العديد منهم دماء المسلمين من مواطنيهم بناء على ذلك القياس الذي أقاموه بين جاهلية القرن السابق للميلاد وجاهلية القرن العشرين وتلك المماثلة التي عقدوها بين ذواتهم والرسول وأصحابه من جهة وبين كفار مكة ومجتمعات هذا العصر من ناحية ثانية.

وحتى عندما اضطرت بعض الفصائل إلى مصالحة ظرفية مع الأنظمة التي تنعتها بـ "الجاهلية" فإنها بررت ذلك بالقياس الشكلي أسوة" بصلح الحديبية "الذي عقده الرسول مع قريش ومجالات استعمال هذا القياس في الخطاب الأصولي عديدة والأمثلة على ذلك كثيرة ولكننا نكتفي بهذا القدر. ونود أن نلاحظ هنا أن آليات القراءة الأصولية التي ذكرناها تمثل في الوقت نفسه آليات التفكك الذي يكاد يعتبر قاسما مشتركا بين جميع التنظيمات والجماعات الأصولية، لأن هذه الآليات لا تطبق في اتجاه الخارج فقط وإنما تطبق أيضا داخليا فتؤدي حتما إلى الاختلاف في القراءة بين أقطاب التنظيم نفسه وحيث إن الاختلاف حرام وحيث إنه إذا وقع فإن فرقة واحدة على حق عملا بحديث الفرقة الناجية الشهير المنسوب إلى الرسول، وحيث أن بقية الفرق باغية فإن اختلافاً في القراءة سرعان ما يؤول إلى صراع وانفصال وبذلك يتفكك التنظيم الواحد إلى عدة تنظيمات، تتفكك بدورها بعد حين وهكذا... ومن نتائج هذه الظاهرة أن تنظيم "التكفير والهجرة اندثر تقريبا وتنظيم الجهاد الإسلامي بصدد التفكك إلى عدة تنظيمات متصارعة وكذلك شأن الجماعة الإسلامية.

وكذلك كان الأمر بالنسبة إلى الحركة الأصولية بالجزائر وغيرها. وختاما فإن الكشف العلمي عن سمات وإنتاج هذا الخطاب الأصولي وآلياته يمكن في رأينا أن يسهم إلى حد بعيد في تغيير آليات تقبله بإزالة غشاوة القداسة عنه وكشف تهافته خصوصا، وهو ما من شأنه أن يحد من فاعليته التحريضية.

الهوامش

تنبيه: لم أحقق الآيات والأحاديث لأنها كثيرة وقد اعتمدت ما استعمل منها خاصة في المصادر الأصولية وهي فيها دون تحقيق.

١- محمد عمارة تيارات الفكر الإسلامي –دار الوحدة سنة ١٩٨٥ ص ١٣٩.

٢- يقول محمد صالح المراكشي في كتابه "تفكير محمد رشيد رضا" الصادر عن الدار التونسية للنشر سنة ١٩٨٥ متحدثا عن مصطلح السلفية:

"كلما أطلقها المستشرقون وعلى رأسهم شارلز آدمز ولا وست على حركة الأفغاني باعتبارها حركة إصلاحية تنطلق من إصلاح العقيدة بالرجوع إلى السلف الصالح "ص ٧٧.

٣- الأفغاني: الأعمال الكاملة –جمع وتحقيق محمد عمارة ص ٣٢٧ ـ ١٩٨

٤- الأفغاني المرجع السابق –ص٣٢٩.

٥- انظر محمد صالح المراكشي المرجع السابق ص ٩٠.

٦- رفعت السعيد: الإسلام السياسي من التطرف إلى مزيد التطرف. ضمن كتاب قضايا فكرية عدد ٨ لسنة ١٩٨٩ ص ١٥.

٧- د. نصر حامد أبو زيد: "الخطاب الديني المعاصر: آلياته ومنطلقاته الفكرية ضمن كتاب قضايا فكرية: الكتاب الثامن أكتوبر ١٩٨٩ ص ٤٥.

٨- محمد عابد الجابري –إشكاليات الفكر العربي المعاصر– المركز الثقافي العربي ١٩٨٩– ص ١٨.

٩- أبو الأعلى المودودي: الحكومة الإسلامية ترجمة أحمد إدريس– دار بو سلامة تونس ص ١٧١.

١٠- ضمن كراس مخطوط لأن هذا الزعيم يرفض الطباعة باعتبارها بدعة وقد أورد. رفعت السعيد في بحثه آنف الذكر.

١١- ذكره د. رفعت السعيد في المرجع نفسه.

١٢- محمد قطب –جاهلية القرن العشرين– دار الشرق– القاهرة، بيروت ١٩٧٤.

١٣- كارل مارس ١٨ بروميير لنابليون بونابرت (بالفرنسية) طبعة المنشورات الاجتماعية باريس ١٩٦٨، ص١٥.

١٤- المودودي المرجع السابق ١٧١.

١٥- الكواكبي : أم القرى دار الرائد بيروت ط٢–١٩٨٢ ص ١٦٠ و ص٢٩.

١٦- انظر أم القرى ص ٢٢٣.

١٧- انظر الأعمال الكاملة للأفغاني ص ٣٧٣ وما يليها.

١٨- المودودي المرجع نفسه ص ١٨.

١٩- د. نصر حامد أبو زيد: المرجع نفسه.

٢٠- المودودي المرجع نفسه ص ٢٢.

٢١- كل الشواهد المذكورة من أدبيات "حزب التحرير" موجودة في كتيبين يحمل الأول عنوان "حزب التحرير" صادر في ١٩٨٥ ويضم ١١١ صفحة من الحجم الصغير ويحمل الثاني عنوان "منهج حزب التحرير في التغيير" ويضم ٤٧ صفحة من الحجم المتوسط. وهي كتبه حزبية لا توجد في المكتبات.

نحو منهج إسلامي جديد للتأويل

د. نصر حامد أبو زيد
كاتب ومفكر إسلامي

"أول التجديد قتل القديم بحثا"

أمين الخولي

منذ القرن الثالث الهجري (عصر الخليفة العباسي المتوكل) توقف النقاش حول أهم مشكلة من مشكلات "الخطاب الديني"، ولا أقول أهم مشكلات "علم الكلام"، تلك هي إشكالية تعريف "الكلام الإلهي" وعلاقته بالذات الإلهية، وهي المشكلة التي عرفت باسم مشكلة "خلق القرآن" وما ارتبط بها من "محنة" واضطهاد طال كل الأطراف التي ساهمت في النقاش. في عصر المتوكل تم حسم الأمر بقرار سياسي على أساسه تم تحديد "العقائد الصحيحة" وتمييزها عن "العقائد الباطلة"؛ وعلى هذا الأساس اعتبرت عقيدة "خلق القرآن"، التي دافع عنها المعتزلة عقيدة باطلة؛ بل اعتبرت بدعة وهرطقة، وصارت عقيدة "القرآن الأزلي القديم" هي العقيدة الصحيحة. ولا شك أن هذا القرار السياسي الخطير يمثل نقطة البداية في ما يسمى "إغلاق باب الاجتهاد"، لأنه كان بمثابة مصادرة تامة لأي نقاش فكري في شئون الدين والعقائد. بالطبع لم يتوقف النقاش دفعة واحدة؛ فقد ظل الفكر الديني يمارس حيوية الاختلاف بعيدا عن بلاط الخليفة العباسي وخارج نطاق سلطته السياسية في أرض الإسلام الواسعة، لكن البداية كانت قد وجهت تلك الحيوية نحو نهايتها المحتومة، خاصة بعد سقوط بغداد، لا الخلافة وحدها، على أيدي المغول.

لن نخوض في تحليل العوامل والظروف التي أدت إلى السقوط الثاني لبغداد في القرن الواحد والعشرين، ولكن الذي يهمنا هنا هو أن نشير إلى أن عاملا من عوامل السقوط والتردي العام على جميع المستويات وفي كل المجالات هو غياب نقاش علمي حول قضايا الفكر الديني، سواء من منظور التاريخ أم من منظور الواقع الراهن. لم تتوقف محاولات "تجديد الخطاب الديني" منذ بدايات عصر النهضة العربي حتى الآن؛ لكنها رغم كل إنجازاتها المعروفة لم تمارس فعاليتها النقدية للأسس التي توقف النقاش حولها منذ القرن الثالث الهجري. حاول الشيخ "محمد عبده" في "رسالة التوحيد" –المحاولة الوحيدة في العصر الحديث لصياغة لاهوت إسلامي عصري– أن يفتح النقاش حول قضية "الوحي" و"كلام

الله"؛ فاختار في الطبعة الأولى للرسالة أن ينحاز لموقف المعتزلة كما انحاز لموقفهم في قضية "العدل الإلهي وخلق الأفعال"، لكنه سرعان ما غير موقفه في الطبعة الثانية من الكتاب، وربما قام بذلك "رشيد رضا" رفيق الإمام وتلميذه، لينحاز لموقف الأشاعرة، وهو الموقف الذي يميز في الكلام الإلهي بين "الصفة القديمة الأزلية" للكلام الإلهي وبين "القرآن المتلو" المحكي بأصواتنا البشرية، وهذا هو المخلوق لا غيره.

منذ هذا التردد في موقف الشيخ محمد عبده، أو في تأويل "رشيد رضا" لعبده، ظلت محاولات التجديد تدور في فلك اللاهوت الأشعري، ورويدا رويدا غاب هذا التمييز الأشعري بين جانبي الكلام الإلهي لحساب الموقف الحنبلي الذي يصر على صفة واحدة بلا تمييز، هي أن "كلام الله أزلي قديم وصفة من صفات ذاته الأزلية القديمة". في هذا السياق يمكن أن نشير إلى بعض المحاولات الجريئة، التي حاولت اختراق حجاب الصمت بطرق مختلفة دون أن يقارب هذا الاختراق الجريء تخوم السؤال المحبط والمكبوت منذ القرن الثالث الهجري.

نبدأ بذكر محاولات "محمود محمد طه" في السودان للتمييز بين رسالتين في الوحي: الرسالة المكية، التي هي الأصل والجوهر، والرسالة المدنية: التي هي رسالة القرن السابع، رسالة التشريع والقانون والثواب والعقاب، وإقامة الحدود بالمعنى القانوني وبالمعنى المجتمعي كذلك. وفي فهم "محمود طه" أن فشل العرب في استقبال الرسالة الأولى بسبب بدائيتهم العقلية جعل من الرسالة الثانية أمرا حتميا مؤقتا حتى يصل الوعي الإنساني رقياً إلى مستوى الرسالة المكية. ولأن "محمود طه" يؤمن أن إنسان القرن العشرين قد تطور وعيه واتسعت مداركه بما يكفي لاستعادة الرسالة الأولى، ونسخ الرسالة المدينية المؤقتة –رسالة القرن السابع الخاصة بالعرب وحدهم– فقد اعتبر نفسه المبشر بالرسالة الثانية للإسلام. نلاحظ هنا أن "محمود طه" يعتمد بشكل جوهري على علمين من علوم القرآن، هما "علم المكي والمدني" و"علم الناسخ والمنسوخ"، لكنه يعطي نفسه الحق في فهم هذين العلمين خارج سياق تاريخ "علوم القرآن" من جهة، وخارج سياق التاريخ الاجتماعي السياسي للمسلمين من جهة أخرى. من هنا تأتي نظريته عن "الهجرة" لا كواقعة تاريخية بل كرحلة معرفية من الأعلى إلى الأدنى، لأسباب بيداجوجية. في هذه المحاولة الجريئة نتلمس التفافا حول جوهر المشكل، كما نفتقد تحليلا نقديا للوقائع والأحداث. نحن إزاء تأويل صوفي يتسم بقدر هائل من النوايا الحسنة لتحديث الإسلام إجابة عن السؤال الذي صاغه الأفغاني وعبده: كيف نمارس الحضارة ونعيش في العصور الحديثة دون أن نفقد إسلامنا؟ والإجابة متضمنة في السؤال بشكل اعتذاري واضح: إن إسلامنا حديث بشرط أن نفهمه كذلك. وفي صيغة الجواب هذه تحديدا تصبح الحداثة مرجعية التأويل، ولا يكون "التأويل" أداة للفهم. ومن السهل أن يستعيد المسلم إسلامه من فك

الحداثة إذا رفض هذا التأويل الذرائعي الحداثي للإسلام؛ بسبب غياب فهم علمي للإسلام أو لنصوصه التأسيسية.

قريب من محاولة "محمود طه" محاولة "محمد شحرور" في سوريا رغم اختلاف الأسلوب. في كتابه "الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة" ينطلق شحرور من دعوى عريضة فحواها عدم وجود ترادف في اللغة إطلاقا، وفي لغة القرآن تخصيصا. وهي دعوى عريضة؛ لأن شحرور لا يميز بين وجود الترادف على مستوى "المعجم" وبين اختفائه على مستوى التركيب اللغوي. بعبارة أخرى يميز علماء اللغة في دلالة المفردات اللغوية بين "الدلالة المعجمية"، حيث يوجد الترادف، وبين الدلالة التركيبية، حيث لا ترادف. انطلاقا من دعوى عدم وجود الترادف مطلقا يرى شحرور أن أسماء القرآن —القرآن، الكتاب، الذكر، البيان، السبع المثاني، الفرقان ... الخ– لا تشير إلى مدلول واحد. ما يهمنا هنا في هذا العرض السريع هو تمييزه بين "القرآن" و"الكتاب" من جهة، وتمييزه في شخصية "محمد" بين "النبوة" و"الرسالة"، من جهة أخرى، وهو التمييز الذي يجعل المقارنة بينه وبين "محمود طه" مشروعة. يكاد شحرور في التمييز بين الرسول والنبي يقارب تخوم اللاهوت الشيعي دون أن يبدو متأثرا به، ومع ذلك فإنه يجعل "النبوة" مصدر القرآن، في حين أن مصدر الكتاب هو "الرسالة". وهذا التمييز يجعله يرى الرسالة —المتجسدة في الكتاب– تاريخية مؤقتة قابلة للتطور، في حين أن النبوة — المتجسدة في القرآن– هي الجوهر الثابت. المعنى في حالة "الكتاب" محكم واضح لا يحتاج للتأويل، في حين أن المعنى في القرآن غامض متشابه يحتاج للراسخين في العلم لفهمه وتأويله (الآية السابعة من سورة آل عمران)، وهكذا يصبح المصحف قرآنا وكتابا، هما المتشابه والمحكم. ودون الدخول في تفاصيل لا يتسع لها هذا العرض الموجز فإننا نلاحظ نفس الملاحظات التي سبق أن أوردناها عن محاولة "محمود طه" يضاف إليها الوثبات اللغوية في الفراغ في قراءاته التفصيلية داخل كتابه، حيث اللغة كائن هلامي، بلا معجم ولا دلالة استعمالية. يكفي أن يقرأ الإنسان أن كلمة "شهر" في قوله تعالى في سورة "القدر" "ليلة القدر خير من ألف شهر" معناها "الإشهار"، وذلك لتأكيد نظريته أن القرآن مكتوب في اللوح المحفوظ منذ الأزل بلغة إليكترونية، ولكنه حين نزل على محمد (ص) في القرن السابع كان ذلك "إشهارا" له باللغة العربية ليكون مفهوما. وهي قراءة —قراءة الشهر بمعنى الإشهار– تبدو جديدة، لكنها لا تستوعب أن المقارنة هنا هي مقارنة بين "ليلة" و"شهر" من حيث الخير الذي شهدته الليلة، خير نزول القرآن على النبي محمد، وهي مقارنة واضحة. لكن هذا نموذج واحد دال على مستوى وإمكانات القراءة المعاصرة التي يقدمها شحرور. إذا كان شحرور يتقبل مسألة القرآن المدون في اللوح المحفوظ هذا التقبل الحرفي، فما الداعي للتمييز بين

التدوين الإلكتروني أو الرياضي وبين التدوين بحروف عربية كل حرف بقدر جبل "قاف" في الحجم؟ لماذا لا يتقبل شحرور هذا التصور الميثولوجي للوجود الأزلي القديم للقرآن والمبني على مبدأ "عدم الاستحالة" على الله؟ لأنه -أي شحرور- يريد أن يستنطق القرآن بمعان ودلالات محددة سلفا.

ربما يجب الإشارة هنا أيضا إلى محاولات كل من "جمال البنا" و"خليل عبد الكريم" رغم اختلاف منطلقاتهما ظاهريا على الأقل. في محاولات "جمال البنا" نلمس تمييزا حادا بين الإسلام والمسلمين، حيث الإسلام جوهر ثابت متعال يتمثل في "القرآن الكريم" و "السنة النبوية الصحيحة"، لكن هذه المصادر النقية الطاهرة قد لوثتها الأفهام حين انتشر الإسلام واختلط بالحضارات القديمة من فارسية وهندية ومصرية وبابلية وأشورية. هذا فضلا عن حركة الترجمة التي لوثت النبع النقي الصافي. ويزيد جمال البنا الأمر صعوبة حين يشير إلى مؤامرات اليهود والنصارى للتشويش على عقائد المسلمين، مدينا "علم الكلام" و"الفلسفة" و"التصوف" باعتبارها معارف غريبة مستوردة. وهكذا ينتهي جمال البنا بهذا التمييز الحاد بين المسلمين والإسلام إلى اعتبار الخصوبة الناتجة عن التلاقح الثقافي تلوثا يجب إزالته، مستعيدا بذلك دعوى أخيه "حسن البنا" وأطروحات كل من "أبو الأعلى المودودي" و"سيد قطب". لكنه من جهة أخرى يتعامل مع القرآن والسنة -النصوص التأسيسية- على أساس أنها نصوص مفارقة للتاريخ وللثقافة، نصوص بلا أي سياق إنساني، سوى قراءته هو لهذه النصوص. من هنا تتميز قراءته الحسنة النية بالانتقائية إلى حد كبير، ويصبح هذا سهلا إلى حد كبير بعد نفي الثقافة الإسلامية بكاملها -بما فيها الفقه- من أفق منظوره التفسيري، وكأن النصوص بلا تاريخ سابق، وبلا تراث لاحق. تصبح "الحداثة" هي العدسة الوحيدة التي نرى النصوص من خلالها، لكنها الحداثة المفصلة تفصيلا على قدر منهج قراءة النصوص، بلا أي قدر من معاناة "النقد التاريخي".

يبدو "خليل عبد الكريم" ظاهريا على العكس من ذلك، يبدو مشغولا بالنقد التاريخي، سواء في كتاباته الأولى "الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية" أو في كتابيه الأخيرين "فترة التكوين في حياة الصادق الأمين" و"النص المؤسس". لكن منهج النقد التاريخي عند خليل عبد الكريم لا يكاد يتجاوز منهج "نقد الرواية" في التراث النقدي لعلم الحديث. لكن لأن "خليل عبد الكريم" مشغول بمناهضة سلطة المؤسسة الدينية -سلطة التقديس كما يسميها أحيانا- فهو يوظف بعض إجراءات منهج النقد التاريخي لغايات براجماتية وأهداف إيديولوجية واضحة، مضحيا دون قصد بالغاية المعرفية. وبذلك يتحول النقد التاريخي عنده إلى الوقوع في انتقائية واضحة للنصوص التراثية التي تحقق غايته، متجاهلا، أو مهملا، التعامل مع

النصوص التي تعارض أهدافه. بعبارة أخرى، تبدو النهايات محددة سلفا، فيصبح من السهل انتقاء الشواهد النصية التراثية التي تصل بالقارئ إلى تلك النهايات. في كتابيه الأخيرين يحاول "خليل عبد الكريم" أن يستعيد التاريخ من ركام الأسطورة، فيرى في أولهما "فترة التكوين في حياة الصادق الأمين" أن "خديجة" كانت هي المهندس، أو "الهندوز" بلغة المؤلف- الذي أعد الظروف وهيأ المناخ بالمشاركة مع "ورقة بن نوفل" وآخرين ليكون "محمد" هو النبي المنتظر. وهو في هذا يعتمد على قراءة تضخيمية لبعض الشذرات والأقوال الواردة هنا وهناك، دون أن يدرك أنه قد حول محمدا إلى مجرد ألعوبة، أو صفحة بيضاء كتب فيها آخرون ما يشاءون. ليس هذا هو قصد المؤلف بالطبع، لكن تلك كانت نتيجة قراءة المؤلف التضخيمية لبعض النصوص مع إهمال تلك التي قد تتناقض مع منظوره. في كتابه الأخير "النص المؤسس" ينطلق "خليل عبد الكريم" من التمييز بين "القرآن" و"المصحف" من أجل أن يستعيد السياق الحي لتكون القرآن. لكنه في هذه المحاولة الجريئة يعتمد اعتمادا أساسيا على "علم أسباب النزول" موردا مرويات أسباب النزول دون أي فحص نقدي، رغم أنها مرويات تتداخل فيها الحقائق والأوهام، ويمتزج فيها الصحيح والزائف، الأمر الذي دعا القدماء أنفسهم إلى القول أن ليس لها أصول، بمعنى أنها لم تخضع لمعايير النقد التي خضعت لها المرويات النبوية التي يستشهد بها في مجال الفقه. ومحاولة استعادة السياق القرآني لا يكفي فيها علم "أسباب النزول"، حتى مع افتراض صحة المرويات. إن أمر السياق الكامل هو سياق القرن السابع الميلادي كله بحسب ما أشار "محمد عبده" في مقدمة "تفسير المنار"، وبحسب "أمين الخولي" الذي زاد الأمر شرحا في كتابه عن "التجديد في اللغة والنحو والتفسير والبلاغة".

في كل محاولات التجديد تلك ربما يجب استثناء "حسن حنفي" الذي أعاد وأفاض في الحديث عن الوحي بوصفه علاقة جدلية بين الإلهي والإنساني، بين الأرض والسماء، بين المُدرَك والمتعالي ... الخ. وربما يمكن أيضا استثناء المفكر الباكستاني "فضل الرحمن" الذي أكد دور "محمد" الإيجابي في عملية الوحي قائلا إنه لم يكن مجرد ساعي بريد. لكن أيا من "حسن حنفي" أو "فضل الرحمن" لم يتجاوز هذه الملاحظات العابرة؛ فقد انشغل "حسن حنفي"، وما يزال مشغولا، بالتجديد في علوم التراث، وإنجازاته في هذا المجال تتفاعل مع إنجازات "محمد عابد الجابري" "طيب تيزيني" وغيرهما من الفلاسفة. أما "فضل الرحمن" فقد انشغل بدوره في قضية التحديث، ومارس على المستوى التطبيقي إجراءات جديرة بالتنويه، لكن السؤال الأساسي، سؤال "كلام الله" ظل غائبا.

ما أهمية هذا السؤال؟ إن تجديد الخطاب الديني لا يمكن أن يكون تجديدا ناجزا إذا ظل التعامل مع النصوص التأسيسية -القرآن والسنة- ينطلق من الأسس اللاهوتية نفسها التي استقرت في الفكر الإسلامي منذ القرن الثالث الهجري. دون استعادة السؤال المغيب والمحبط والمكبوت سيظل التأويل أداة لقراءة الحداثة في النصوص لا لفهم النصوص في ذاتها. لقد استعرضنا بعض نماذج للقراءات التحديثية ولا حظنا ما تنطوي عليه من مخاطر استعادة المعنى التقليدي من براثن المعاني الحداثية. يحدث ذلك طول الوقت، وبوتائر منتظمة؛ لأننا جميعا ننطلق من المفهوم نفسه، مفهوم القرآن كلام الله الأزلي القديم، وصفة ذاته الأزلية القديمة، وهو التعريف ذاته الذي يسوغ "أسلمة المعرفة" و"أسلمة العلوم" بالقدر الذي يسوغ العنف والقتل والتكفير باسم الله. إذا كان كلام الله هو صفة ذاته الأزلية القديمة، فاللغة العربية قشرة على معانيه كما يقرر الغزالي -الأشعري- في "جواهر القرآن"، وبما هي قشرة فإن علوم اللغة والبلاغة والأسلوب والدلالة هي علوم مهمتها إزالة القشور للبحث عن الدرر والجواهر الكامنة؛ أي كل أنواع العلوم، ما كان وما هو كائن وما سوف يكون. ولأن كلام الله -القرآن- هو صفة ذاته الأزلية القديمة، فهو أيضا يتضمن الحداثة بكل قيمها ومفاهيمها وفلسفاتها كاملة بالقدر نفسه الذي يبرر به القتل والتكفير والإقصاء والاستبعاد بلا زيادة ولا نقصان. إذا كان الأمر كذلك: أي إذا كان القرآن بما هو كلام الله الأزلي القديم يحتمل كل أنماط المعاني والدلالات، الحديث والقديم، الأصولي والليبرالي، التنزيه والتشبيه ... الخ، فأي المعاني ينتصر ويسود ويقهر المعاني الأخرى ويحبسها في سجن "الهرطقة" و"الردة" و"الكفر" أو "الأصولية" و"التطرف" و"الإرهاب"؟ إن المعنى الذي ينتصر دائما ويسود ويقهر هو من يدعيه القوي، صاحب السلطة والجاه والسلطان، الذي قد يكون حداثيا فيقهر أصحاب المعاني غير الحداثية، وقد يكون سلفيا فيقهر الحداثيين. يتحول الصراع السياسي الاجتماعي إلى صراع معنى، ويبدو الأمر أننا نتقاتل حول الدين؟ والسبب أن نظام حياتنا السياسي هو الذي يحتاج أولا إلى التجديد. نحتاج إلى "الحرية"؛ لأنها شرط أولي لممارسة التفكير، الذي هو بدوره أداة التجديد والتغيير.

نحتاج للديمقراطية، وجوهرها الحرية الفردية. لا مجرد إجراء الانتخابات، وتغيير الوجوه. من هنا توقفت عن الكتابة عن تجديد الخطاب الديني بعد أن نشرت مقالا في "الأهرام" كان مقدمة لسلسلة من المقالات عن الموضوع. توقفت؛ لأن السباحة في المياه العكرة ليست أمرا صحيا لا لبدني ولا لعقلي، ولأن هذا النمط من التجديد تحديدا هو الذي يسعى إليه الإمبراطور الجديد للعالم. في مناخ ديمقراطي يحمي حرية الفرد وحقه في الاختيار، يمكن الحديث عن حرية البحث العلمي والدرس الأكاديمي في حقول المعرفة كافة، وفي حقل

الدراسات الدينية بصفة خاصة. ولعله من الممكن حينئذ الحديث عن إمكانية وجود مؤسسات أكاديمية لدراسة الأديان، لا لمجرد تعليم الأديان كما هو الحال في العالم الإسلامي كله. إن البحث في الأديان، تاريخها، بناؤها، لاهوتها، مناهج التفسير وطرائق التأويل، بنية مؤسساتها، الفرق بين العقائد وبين الدوجما ... الخ، أمر يختلف اختلافا جوهريا عن مؤسسات تعليم الأديان، حيث لا مجال إلا لتعليم العقائد الصحيحة من منظور المؤسسة والتمييز بينها وبين العقائد الباطلة، من منظور المؤسسة كذلك. وحين تنشأ مؤسسات البحث في الأديان، يمكن تأسيس "علم الأديان المقارن"، وهو علم غائب من مؤسسات تعليم الأديان. في هذه الحالة، ومع تحقق بعض تلك الشروط، يمكن إثارة الأسئلة، وفتح باب النقاش الحر في كل القضايا المكبوته والمحبطة، لا السكوت عنها فقط. يمكن أن يصبح "اللا مفكر فيه"، بتعبير "محمد أركون" موضوعا للنقاش.

في ظل مناخ يتوفر فيه الحد الأدنى من الحريات الفردية، ومن حرية البحث والنقاش، يمكن للأسئلة التالية أن تثار. وتلك أسئلة لا يمكن بدون فتحها للنقاش أن يكون هناك أي احتمال لتجديد الخطاب الديني، هذا إلا إذ اعتبرنا أن "الخطاب" هو "الخطبة"، وأن الأمر هو تعبئة الأفكار القديمة في لغة جديدة، كما هو الحال في الجدل الصاخب الدائر الآن هنا وهناك حول تجديد الخطاب الديني.

السؤال الأول والجوهري: ما معنى أن القرآن كلام الله؟ ليس السؤال هو ما إذا كان كلام الله قديما أزليا أم محدثا مخلوقا، فذلك كان سؤال القرون الأولى من تاريخ الإسلام استجابة للسؤال المسيحي حول تناقض القرآن في فهمه للمسيح، بجمعه بين كونه "كلمة الله وروح منه" من جهة، وبين كونه إنسانا مخلوقا من جهة أخرى. في محاولة المفكرين المسلمين الأوائل حماية الإسلام من التشابه مع المسيحية كان لابد أن يؤكدوا مفهوم "كلمة الله المخلوقة" عن طريق تطبيقها على القرآن. سؤالنا الآن ليس عن هذا ولا غايتنا مثل غاية القدماء ولا سياقنا سياقهم. سياقنا هو الدرس العلمي والفهم الموضوعي. وهذا السؤال تتفرع عنه أسئلة كثيرة عن "طبيعة الوحي" وكيفيته، وما إذا كان تواصلا باللغة أم تواصلا بالإيحاء والإلهام. القرآن نفسه يتحدث عن "الوحي" بوصفه اتصالا غير لغوي، وهذا ما حلله كثير من الباحثين دون أن يتجاوزوا الخط الأحمر المفروض من القراءات التراثية لقوله تعالى: "وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا، أو من وراء حجاب، أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء". تقسم القراءات التراثية للآية الطرق التي يتواصل الله من خلالها مع البشر إلى ثلاثة أنماط: النمط الأول هو "الإلهام"، كما في كلام الله لأم موسى، والنمط الثاني هو كلامه مع موسى من وراء حجاب الجبل أو النار (وهو كلام إشكالي سيقوم المعتزلة بتأويله بأن الله خلق كلاما سمعه

موسى، وهو تأويل قائم على محاولة حماية الوحدة الإلهية –التوحيد– من احتمال أي تشابه بين الله والبشر)، والنمط الثالث هو نمط الوحي في الإسلام، وهو عن طريق الرسول الوسيط – جبريل– إلى محمد. وترى القراءة التراثية أن التواصل بين جبريل ومحمد كان تواصلا لغويا، أي أن جبريل تحدث إلى محمد بالعربية، وهو تفسير تتأبى عليه الآية، التي تنص على أن الرسول "يوحي" إلى البشر بما يشاء الله؛ ومعنى ذلك أن الاتصال بين جبريل ومحمد كان اتصالا غير لغوي، كان بالوحي أي الإلهام.

يعزز هذه القراءة من جانبنا المرويات الكثيرة التي تنسب إلى الرسول، والتي يحكي فيها أن الوحي كان يأتيه أحيانا مثل "صلصلة الجرس" وأحيانا مثل "طنين النحل"، ولا يمكن أن يكون هذا الوصف دالا على تواصل لغوي بالمعنى المعتاد.

يتفرع عن المشكل السابق فتح باب النقاش عن معنى "التنجيم" ودلالته. ما معنى أن القرآن لم يوحي الله به إلى محمد دفعة واحدة، بل نزل مفرقا حسب الأحوال والملابسات؟ وهذا السؤال يتفرع عنه سؤال آخر: هل القرآن نص واحد، أم كثرة من النصوص، لكل نص منها سياقه الخاص؟ وإذا كان الأمر كذلك، وهو كذلك بالفعل، فإن السؤال التالي يصبح: لماذا حين جمع القرآن في مصحف، لم ترتب النصوص حسب ترتيب نزولها، ورتبت ترتيبا آخر لم تدرس دلالته بعد. وهذا السؤال لا يعني التشكيك في القرآن، بقدر ما يفتح النقاش بحثا عن "حكمة الترتيب" الحالي، سواء كان الترتيب إلهيا (توقيفيا)، كما يقول الكثيرون، أو بشريا (توفيقيا) كما يذهب البعض.

والسؤال عن الترتيب يفتح المجال للسؤال عن عملية الجمع والتدوين في المصحف، كيف بدأت وكيف تطورت، من مجرد "رسم" في المصحف العثماني بلا إعجام (تنقيط) وبلا حركات (تشكيل أواخر الكلمات لبيان موقعها الإعرابي) وبلا أي فواصل أو علامات وقف، إلى أن استوى مصحفا مقروءا بعد ذلك بفترة طويلة؟. وهذا الاستواء الأخير ما علاقته بالقراءات التي كانت بلا عدد حتى جاء ابن مجاهد وقرر أن القراءات المعتمدة (السنة) سبع فقط، وذلك بعد استواء المصحف المضبوط بفترة طويلة. ومع ذلك فتاريخ القراءات يكشف أن محاولات ابن مجاهد وغيره لم توقف سيل القراءات، فتمت إضافة ثلاث إلى السبع فصارت عشرا، ثم صارت أربع عشرة قراءة (سبع سنة وسبع جائزة)، ومع ذلك فإن ابن جني يتصدى في كتابه "المحتسب في تبيين وجوه القراءات الشاذة) فيجد للقراءات الشاذة مكانا، وهذا معناه أن تعدد القراءات متجاوزة الأربع عشرة ظل أمراً ملحوظا في الواقع.

في هذا السياق لا يصح علما وإيمانا تجاهل الصحائف الباقية من مصاحف مختلفة، والتي تم العثور عليها بالمصادفة في سقف أحد مساجد صنعاء باليمن بعد سقوط السقف بفعل الأمطار في عام ١٩٧٢، وهي صحائف مكتوبة بالخط الحجازي، ولعلها من بقايا المصاحف التي أمر عثمان بحرقها. هذه الصحائف لا تتضمن قرآنا غير القرآن الذي نعرفه، لكن رسمها قد يقترح قراءات أخرى غير القراءات التي في المصحف الحالي.

أين يمكن أن تقودنا كل هذه الأسئلة، إذا لم يتغلب علينا ضعف الإيمان فنرفض مجرد النقاش وفحص الوقائع، ونصر على أن نجمد عقولنا؟ من المؤكد أنها لن تلغي القرآن، لا ولن تهدم الدين، ولن تزعزع اليقين، بل ستفتح لنا مجالا للفهم يرى تجلى الإلهي في البشري، وانكشاف كلمة الله على لسان الإنسان. والتحقيق التاريخي سيمكننا من استعادة السياق الغائب. فندرك فحوى كلام الله ودلالته، ونميز بين "التاريخي" و"الأزلي". سنكتشف مثلا أن كل "الحدود العقابية" من قطع يد السارق وجلد الزاني والزانية، والعين بالعين والسن بالسن ... الخ أنها قيم سابقة على القرآن. يمكن أن ندرك أن الأزلي في القرآن هو تحقيق العدل بالعقاب، أما شكل العقاب فهو التاريخي، وسندرك أننا لا يصح أن ننحاز للتاريخي على حساب الأزلي. إذا كان العدل هو الأساس، سنفهم أن الأمر بالقتل –قتل المشركين وغير المشركين– هو التاريخي، بدليل أن المسلمين لم يقتلوا المشركين قتلا جماعيا في أي بلد دخلوه. بل لم يقتل النبي مشركي مكة حين فتحها. إذا أدركنا ذلك سندرك معنى "تاريخية" النص بأنها لا تعني "الزمانية"، وسندرك معنى أنه "مُنْتَج ثقافي" في نشأته، لكنه صار "مُنْتِجا" لثقافة جديدة في التاريخ. لكن إنتاجية النص للثقافة لم تتم إلا بالفهم الذي أنتجه المسلمون وفق آفاق مواقعهم الفكرية. وإذ نفهم ذلك سنستطيع أن نتفهم أن تلك الثقافة، التي أنتجها المسلمون ثقافة زمانية، نستطيع أن نحللها ونفهمها فهما نقديا، سواء تجلت في علوم الفقه أو التفسير أو الحديث، أو الفلسفة، أو علم الكلام أو التصوف، أو في علوم اللغة والأدب.. الخ.

في هذه الحالة سنمتلك تراثنا ونبني عليه من خلال طرح أسئلتنا نحن، بدل أن يكون تراثنا عبئا علينا كما هو الحال الآن.

متى نبدأ؟ ذلك هو السؤال.

نحو خطاب ثقافي جديد

الأنبا الدكتور/ يوحنا قلته
نائب بطريرك الكاثوليك- مصر

أولاً : ملاحظات للتفكير

١) من خصائص الشخص الإنساني أنه لا يرقى إلى إنسانيته الحقيقية الكاملة إلا بواسطة الثقافة، أي بتنميته للملكات الطبيعية وقيمها، وكلما تطرقنا إلى الحياة الإنسانية نكتشف أن الطبيعة والثقافة متصلتان اتصالاً وثيقاً.

إن الثقافة بمعناها الواسع تشير إلى كل ما يساعد الإنسان على تهذيب طاقاته الذهنية والبدنية وتنميتها، وكل ما من شأنه تسخير الكون بواسطة المعرفة والعمل، أو تكثيف إنسانية الحياة الجماعية والأسرية، بل وكل الحياة المدنية، بفضل ترقي العادات والمؤسسات، هكذا يترجم الإنسان بالثقافة ويوصل ويحافظ على منجزاته على مر الزمن وعلى سائر الخبرات الروحية الكبرى وآمال الإنسانية الرئيسية لتخدم بدورها رقي عدد أكبر من البشر بل الجنس البشري بأسره.

ينجم عن ذلك أن الثقافة الإنسانية تتضمن حتمًا مظهرًا تاريخيًا واجتماعيًا وأن كلمة ثقافة كثيراً ما تحمل مدلولاً سيكولوجيًا بل وأنثروبولوجيًا –هكذا مثلاً يتكلمون عن تعدد الثقافات– فإن أنماط الحياة وأساليبها المتباينة ومعايير القيم المختلفة ستجد مصدرها في هذه الطريقة الخاصة التي نستخدم بها الأشياء، ونعمل ونعبر عن دياناتنا ونمارس ونسلك ونشرع ونقيم مؤسساتنا القانونية، ونطور العمل ونثرى الفنون ونتذوق الجمال، وهكذا وانطلاقاً من طريقة الاستخدامات المتوارثة ينشأ تراث خاص لكل مجتمع إنساني وبالطريقة نفسها ينبثق مناخ متميز وتاريخي ينتمي إليه الإنسان أيًا كانت جنسيته، أو أيًا كان عصره، ويستمد منها القيم التي تجعله يساهم في الحضارة وينهض بها.

٢) لقد تحولت الحياة الاجتماعية والثقافية تحولاً عميقاً في ظروف الإنسانية الحديثة، إلى حد يصح معه أن نتكلم عن عصر جديد أو حقبة جديدة في تاريخ الإنسانية، ومن ثم فإن دروباً جديدة تتفتح لمتابعة الثقافة ونشرها، بعد أن مهدت لها دفعة كبرى في العلوم الطبيعية

والإنسانية الاجتماعية والتقدم التكنولوجي وانبثاق وسائل وأنظمة أوفى للاتصال بين البشر، ويمكن تحديد معالم الثقافة الحديثة بالإيجاز الآتي: العلوم التي يطلق عليها "علوم صحيحة" تنمى إلى حد بعيد معاني النقد، وأحدث البحوث النفسية تثير أغوار النشاط الإنساني، أما العلوم التاريخية فتدفع بقوة إلى تناول المسائل من زوايا التبدل والتطور، أما العادات وأساليب العيش فتتجه إلى إيجاد شكل مشابه، والتصنيع والتعمير وكل الأسباب جديدة في التفكير والسعي واستغلال أوقات الفراغ، في الوقت نفسه ازدياد التبادل بين الأمم المختلفة والمجموعات الاجتماعية يكشف لكل واحدة منها ولها جميعاً ثروات الثقافة المختلفة، وتنشأ بذلك تدريجياً حضارة أعم وأشمل تدفع قدماً نحو وحدانية الجنس البشري وتعبر عنه بقدر ما تحترم خصائص كل ثقافة على حدة.

٣) في كل جماعة وأمة عدد من الرجال والنساء الذين يدركون دورهم في صنع الثقافة وفي النهوض بوسطهم الاجتماعي يزداد بلا انقطاع، كما يسود العالم أجمع الشعور بالاستقلال الذاتي وبالمسؤولية معاً، ولا شك أن لهذا الأمر أهميته الكبرى بالنسبة لنضوج الجنس البشري من الناحيتين الأخلاقية والأدبية. وهذا ما نلاحظه بوضوح إذا لم نغفل وحدة الكون والرسالة المسندة إلينا في بناء عالم أفضل، على أسس من الحق والعدالة، فنحن إذا شهود لمولد "فلسفة جديدة للإنسان" تتحد فيها ماهية إنسانيته استنادًا إلى ما يضطلع به من مسؤولية نحو أخوته وأمام التاريخ.

٤) في مثل هذه الظروف ليس من المستغرب أن نرى الإنسان —وقد أحس بأنه مسؤول عن تقدم الثقافة —يزداد أملا، وينتابه في الوقت نفسه شعور من القلق بسبب التناقضات الكثيرة التي عليه أن يوفق بينها.

فما الذي ينبغي عمله أمام تضاعف التبادلات الثقافية المؤدية إلى حوار حقيقي ومثمر بين مجموعات الشعوب والأمم المختلفة، كي لا تتدهور المجتمعات وتقاليدها وحكمتها المتوارثة، ولا تتعرض عبقرية كل شعب للفناء.

كيف يمكن تنشيط وتوسيع الثقافة الحديثة دون أن تتلاشى الأمانة لتراث التقاليد والعادات؟ إن هذا السؤال يطرح نفسه بإلحاح خاص، عندما نحاول التوفيق بين الثقافة التي هي ثمرة تقدمنا العظيم والتقنية، وبين الحضارة التي تتغذى بالدراسات الكلاسيكية المتناسقة مع التقاليد كافة.

كيف يمكن التوفيق بين التفتت السريع والمتزايد الذي تسببه العلوم المتخصصة من جهة، وضرورة التوفيق بينها وبين واجب الحفاظ على طاقة التأمل والانبهار في الإنسانية التي تقودها إلى الحكمة؟

وما الذي ينبغي عمله لنتيح للجماهير أن تشارك في مزايا الثقافة، فيما نلاحظ أن ثقافة الصفوة لا تكف عن الانطلاق والتعقيد المستمرين؟

وكيف يمكن أخيرًا التسليم بمشروعية الاستقلال الذي تطالب به الثقافة لنفسها، بدون أن تنتهي إلى إنسانية وضعية محضة تعادي حتى الدين؟

على الثقافة أن تمضي اليوم قدمًا في قلب هذه التناقضات فتؤدي إلى الازدهار الكامل والمتناسق للشخص الإنساني، وتساعد البشر أيضًا على القيام بالتبعات الملقاة على عواتقهم.

ثانيًا: لا ننسى أن الثقافة العربية الإسلامية بدأت نموها وتطورها في إطار الدولة الأموية ثم العباسية، وظلت الثقافة شديدة الصلة بحياة المدينة حيث نشأت وترعرعت في دمشق وبغداد وأصفهان والقاهرة وحلب والقيروان وفاس وقرطبة، وارتبطت الثقافة العربية ارتباطًا وثيقاً بالحكام و الأمراء وحاشيتهم، كانت الثقافة تزدهر في عصور قوة الدولة وسيادتها على الأقاليم، فتسعى فئات للتزود بالعلوم والمعرفة، ولكن منذ القرن الحادي عشر الميلادي (الخامس الهجري) بدت عوامل الضعف تتسرب إلى أنحاء الدولة الإسلامية العربية وأحاطت بها أخطار من الداخل ومن الخارج ومن ثم تراجع السعي إلى العلوم وإلى الثقافة، واشتد تيار الدفاع عن البلاد واتخذ "أيديولوجية" الحروب ضد الفتنة في الأندلس وفي مواجهة الحروب الصليبية، واندفاع المغول وسيادة العصر التركي، فكان من الطبيعي أن تنحسر الثقافة للدفاع عن العقيدة وانتشرت ثقافة "الزوايا" الدينية الشعبية، وكثر الفقهاء غير المؤهلين كما بسطت الخرافات والأساطير آثارها على الوجدان الشعبي، وتعددت أماكن الأولياء وضرائح الزهاد، وسادت ثقافة هي خليط من كل ذلك، ومن تفسيرات دينية وشروحات تميل إلى التضييق والتعصب وضيق الأفق وظل الحال سائدًا حتى القرن التاسع عشر الميلادي (الثاني عشر الهجري) حين استيقظت الشعوب الإسلامية والعربية لمناهضة الاحتلال الأجنبي(1).

لقد زحف التيار السلفي ليبلور رؤية تحن لفجر الإسلام وللعصور الغابرة، عصور الفتح والانتصار ولم يترك مساحة لتيار علمي أو نقدي بناء: أشار إلى ذلك مؤرخ معاصر بقوله: هذا التيار يعتبر أن العلم كنز مخزون في صفحات الكتب القديمة وعلى العلماء أن يكتشفوا هذه

الكنوز بالبحث والدروس، فالعلم عند أهله ليس إلا محاولة لفهم ما خلفه القدماء[1] ويمكن إيجاز هذه المرحلة التي دامت قرونًا طويلاً أكثر من تسعة قرون كانت الثقافة السائدة من وحي القرية وثقافة الأزهر[2].

لقد مرت الثقافة العربية بعصور طويلة من الضعف، شغل فيها الناس بمرارات النضال، وسارت في بيئة أجدبت بسبب التسلط السياسي وعدم الاستقرار الاقتصادي والوقوع في فخ التعليم الهابط، كل هذه الأمور حولت العقل العربي من الإتحاد بالوجود والكون إلى الاستسلام "لقدرية"، ومن الإبداع والجلال والشمول إلى ثقافة فارغة ضحلة، بل أكاد أقول أن العقل العربي فقد توافقه مع العالم، بل وفقد "الحس الكوني" وانطوى على ذاته، يعيش الماضي أكثر من الحاضر والمستقبل.

ثالثًا: لا ينكر باحث مدقق أن العصر الذهبي للثقافة العربية خلال القرن العاشر الميلادي أو الرابع الهجري، كان عصر انفتاح على الثقافات الأخرى، بل لست مسرفاً إذا زعمت أن غير المسلمين أسهموا بدور أساسي في الثقافة العربية والحضارة الإسلامي، لقد حمل المسلمون الأوائل شعلة الدين الجديد وهم ينتسبون إلى قبائل متعددة، ويمتون بصلة القرابة الدموية إلى مسيحيين من بني جلدتهم، وانتشر الإسلام في بلاد عريقة الحضارة كمصر والشام والعراق وفارس، ودخل كثيرون في الدين الجديد وظل كثيرون على دينهم وعقيدتهم، ولم يجد الفاتحون غضاضة في التوافق مع ثقافتهم وتقاليدهم، كما لم يتأخر أولئك عن الاندماج في الفكر الإسلامي الجديد، كان للفاتحين عزة النصر والسلطان، كما كان لأهل البلاد عزة الحضارة وتراث الثقافة، وبدت ملامح حضارة إسلامية عربية تحتضن كل فكر وتستقبل هذا التراث مما أعطى لهذه الحضارة في مجدها ملامح إنسانية راقية، بسطت نفوذها على عالم تلك العصور قرونًا طوالاً، بل لست مسرفاً إذا قلت إن الثقافة العربية هي وليدة نماذج الثقافات والحضارات، ولم تنحسر آثارها ولم تطفأ أنوارها إلا بسبب ما أشرت إليه من عوامل الضعف، فانطوى الفكر العربي وبرز على سطح المجتمع فكر ضيق، أسير شروحات دينية في أغلبها ردود فعل للحروب والاستعمار، ولعلنا نستطيع اليوم التحرر من الدائرة المغلقة التي أحكمت حلقاتها على العقل العربي فانفصل عن ماضيه الأصيل كما قطع صلاته بالفكر العالمي الإنساني، وقد حاول رواد النهضة أمثال محمد عبده، طه حسين، توفيق الحكيم، لويس عوض، سلامة موسى، أن يقيموا جسراً بينه وبين الثقافة العربية في مصر وغيرها في الوطن العربي.

فالسواد الأعظم من المسيحيين الذين أسهموا في بناء ثقافة عربية وحضارة إسلامية كانوا من البلاد الواقعة ضمن الهلال الخصيب، ومن مصر وهم يجيدون إلى جانب لغتهم الأصلية أي الآرامية أو السريانية والقبطية ولغة الثقافة القديمة أي اليونانية أجادوا لغة الفاتحين العرب أي العربية، مما دفع الخلفاء إلى الاستعانة بأعداد كبيرة منهم لنقل ثروة الثقافتين اليونانية والسريانية إلى لغة العرب، والفلسفة العربية بنوع خاص تدين لهم حينما كانت بعد في مهدها إذ انطلقت على أيدي الكثيرين منهم من نقلها عن اليونان، لذا يعتبر الفلاسفة والنقلة المسيحيون من بناة الحضارة العربية الإسلامية، كما عرفهم التاريخ العربي حتى قال ابن النديم في يحي بن عدى (توفي ٣٦٤هـ = ٩٧٤م) أنه "إليه انتهت رئاسة أصحابه (من الفلاسفة) في زماننا" بل إن الوزارة والكتاب المسيحيين كانوا كثيراً بيد أن هذه الكثرة كانت مع ذلك استثناء على القاعدة التي تحرم أن يولي غير المسلم على المسلم[٤]، ظل المسيحيون بناة مع المسلمين للحضارة العربية الإسلامية حتى آخر القرن العاشر الميلادي، بدأ دورهم في التقلص مع نهاية القرن الحادي عشر مع رياح حروب الفرنجة والأحوال الداخلية المضطربة.

وما أسعى إليه من خلال هذه العودة إلى التاريخ هو القول بأن بعث ثقافة عربية لها سمات الإنسانية والشمول والأصالة ينبغي أن يأخذ في الاعتبار ثقافات وتراث الآخر وأشير إلى نقاط ثلاث:

١- لابد من إرادة جماعية.

٢- التوغل في التاريخ بصورة أعمق.

٣- المصالحة مع الفكر الإنساني العالمي.

١) **لابد من إرادة جماعية:** لخلق ثقافة جديدة قل عنها ثورة أو نهضة في كل مناحي الثقافة التي مرت خلال العصور التي سعت إلى ما يشبه استعادة القديم أكثر من خلق الجديد، إن التبعية الطويلة التي خضع لها الشرق العربي عمقت أكثر جانب "العودة إلى القديم وإلى الماضي بينما كان ينبغي السير إلى الأمام وأن تتصل فترة "الليبرالية" في النصف الأول للقرن العشرين، أننا نعيش تحت وطأة تقدم صناعي هائل وحضارة جديدة كاسحة، فإن ظل حنيننا للماضي برغم تحولنا الجذري نحو هذه الحضارة، فسنصاب بازدواجية في الشخصية أبسط نتائجها عقم في الإبداع وفي التحرر العقلي. ولعلي لا أخطئ إذا قلت إن ثقافتنا العربية اليوم أقرب إلى ثقافة الرموز والأوهام، ليست ثقافة

الموضوع والشيء الواقع، أن أحد عناصر عبقرية نجيب محفوظ أنه غاص إلى أبعد أعماق الإنسان المصري، ووجدان المجتمع، تحرر من قيود الرموز التي سجنت العقل العربي.

لابد إن شئنا ثقافة حقيقية أن نحرك العقل الجماعي المصري ليمتلأ بالحماس للعلوم والمعرفة، وأن تتفجر فيه طاقات الفضول لإدارك الحقائق ومن ثم نحرك عقل الفرد في مختلف مراحل التعليم وبعده لتصبح عنده شهوة المعرفة محركًا للنقد والإبداع.

اللحظة الحاضرة تحتم على الإنسان التقليدي أن يتخلى في وجوه كثيرة عن ذاتيته دون أن يقطع جذوره وهويته، ليستطيع أن يتكيف مع الآخرين وليعود للمصالحة مع العالم وقد أعادت "الآلة" بناءه تحت قانون تطور وتقدم قاهر، ولن يستطيع أن يعيد المثقف المصري تنظيم كيانه بعض الشيء إلا بالعودة عن تمركزه حول ذاته إلا إذا انتزعها من الآخرين ومن الماضي وعرف كيف يذوق طعم التحرر ليصوغها من جديد.

إن الثقافة العربية وبخاصة الثقافة المصرية ليست بحاجة إلى مؤسسة تخطط أو وزارة ترسم لها الطريق فحسب، بل هي في حاجة إلى وعي الأمة كلها بأن الأمر جد خطير، وبأن المستقبل هو للعلوم أو بعبارة بسيطة إن الحاجة إلى صياغة "عقل علمي" للأمة يشتد فيه النهم للمعرفة وتقوى فيه غريزة البحث والتدقيق. كيف نخلق حماساً صادقاً للثقافة وللعلم تلك قضيتنا.

٢) التوغل بصورة أعمق في التاريخ

لئن كان الشرق العربي موطن الكلمة والوحي، وإنسان الشرق هو الذي تلقي الكلمة والوحي، فحياته وثقافته مذاك تتأرجح بين التبشير بالدعوة والزحف في الواقع، يمتلك الشرق العربي أحد مصادر المطلق، فتراه في حضارته وفي ثقافته يجمع شيئاً من المتناقضات. يؤمن بالخلود ويشتهي المؤقت، يشيد بالقيم المثالية العالية وفي الوقت ذاته عنده نهم للمتعة، المركزية الدينية تكاد تطغى على وجدانه وتغلب علي ثقافته خلال العصور المتتالية فبين المثل العليا، والواقع المتغير، بين السماء والأرض يتطور شعبنا العربي أكثر فأكثر نحو الأرض يحاول إعادة صياغة الحياة والمستقبل ليساير العالم لكن العالم سبقه في السيطرة على الطبيعة وعلى التاريخ، ولكن صراعاً عنيفاً بدأ يمزق العقل العربي بين تفكير أو ثقافة تحاول أن تتخذ الطابع النقدي والتحرر من قيود الفكر القديم، وجمود وقواعد داخلية وضغوط خارجية تأبى إلا أن يظل أسيراً. إن فكراً فيه استعلاء عند أهل الشرق المؤتمنين على الوحي الذي نزل علي

أرضهم تؤيده عصور الانتصارات والأمجاد، وهذا الفكر يجابه بعالم قد تغير وفي طريقه للتجمع، من هنا احتدم الصراع بين العقل العربي وبين عالم يمضي للتوحد.

ومن أعجب الأمور رواج فكرة أن الشرق هو موطن ومملكة الروح،و الغرب هو موطن المادة، وجاء في خطاب يوم الجلسة التأسيسية للجمهورية العربية المتحدة علي لسان أحد المفكرين " أن المدينة الغربية يعوزها النور الذي يستطيع إضاءة مشكلة الإنسانية أمامها والذهنية الغربية قد برهنت عن عجزها الأساسي الذاتي وعن أنانيتها وتخلفها الخلقي، فهي لم تستطع أن تلعب دور القيادة الروحية في العالم" وبالعكس فإن هذه المهمة وهذه الكرامة تعودان للشرق"[٥] وإذا توغلنا في التاريخ العربي نجد أن هذا التصنيف من باب الإنشاء الأدبي، فليس من مجتمع مثالي ولا من مجتمع مادي بأشكال ونسب خاصة به، وبرغم شهادة التاريخ فإن الفكرة آمن بها كثيرون من أهل الشرق وغمرت ثقافتهم، أن مستقبل الثقافة العربية ينبغي أن يتوغل بصورة أعمق في التاريخ لكي يحدد خطاه علي أساس جوهري وهو الفرق الشاسع بين الوحي المنزل وما أحيط به من تفسيرات من جهة، وبينه وبين مسيرة التاريخ البشري. ينبغي أن تتحرر الثقافة من كل الأنماط القديمة تعيق تقدم العقل وتحرره، فأساس الوحي وغايته أن يتحرر العقل وأن يتحرر الإنسان، لا أن يسلب التاريخ القديم ضميره الحاضر والمستقبل.

٣- المصالحة مع الفكر الإنساني:

لا تولد حضارة من فراغ، لابد لها أن تنطلق من حضارات سابقة تمدها بعناصر الاتصال والتجدد، والحضارة العربية الإسلامية حملت شعلتها منذ فجر الإسلام ونهضت على أسس الحضارة القديمة، وأمدتها بفكر جديد وثقافة جديدة مصدرها القيم الروحية والدينية الجديدة، هذا الاتصال لا ينقص من قدرها بل هو أمر طبيعي، وتكاد الحضارات تخضع لقانون حتمي يشبه قانون التناسل، ومن ملامح الحضارة العربية الإسلامية في ازدهارها وفي عنفوان سيادتها للعالم أنها كانت شمولية إنسانية، فلم تزدهر إلا بعد أن ارتوى العقل العربي بالفلسفة اليونانية وبالعلوم الفارسية، وبكل تراث القدماء فجاءت ثقافة العرب خلال عصرهم الذهبي متنوعة متعددة، تطرقت إلى العلوم كافة، ولم ترفض ألوان الفلسفة والمنطق، وأقامت حوارا مع كل الأديان والثقافات ، وترجمت كتب الأقدمين ما وافق منها العقلية العربية وما اختلف معها . فليس في العلم حرج ، وحين قطعت الصلة بين العقل العربي والثقافات الأخرى أذنت شمس الحضارة العربية بالغروب والانحسار، وبعد القرون الطوال حين اتصل

الأمر بينها وبين ثقافات الأمم الأخرى بدت بشائر نهضة ثقافية وحضارية لعلها لم تزل تحاول تعميق الاتصال وتوثيق الروابط ، تلك حقيقة ينبغي أن نحسب لها حسابا في رؤيتنا لمستقبل ثقافتنا العربية، إن البشرية جمعاء عقلا إنسانيا، والأمم التي تنطوي على ذاتها وتقفل أبوابها ونوافذها دون الثقافات الأخرى، أو تحبس عقلها في أطر قديمة يصيبها العقم الفكري والعلمي، إن الحفاظ على الهوية وعلى الذاتية يتهاوى ويسقطان إن لم تتصل الثقافات، فالفكر الإنساني الأصيل ليس له وطن أو جنس، بل هو إبداع الإنسان في أي مكان وفي أي زمان، يفجر طاقات الإبداع في كل وطن يتقبله ويستمتع به.

ومن أسباب تقدم الأمم والشعوب الاتصال بحضارتها السابقة إنه ثراء يعادل ثراء الاتصال بالحضارات والثقافات الأخرى. فليس من الثقافة أو بعثها طمس معالم تاريخ الوطن. أو إسقاط فترات مهمة لا تروق للعقول المتزمتة.

إن الثقافة العربية وهي في سبيل التجدد والتطور لابد أن تشمل تراث تاريخها الطويل، ولئن كانت حقبات منه لا تتفق مع المركزية الدينية فذلك لا يبيح أن نسقطها أو ننكرها، لقد اتهمت باطلاً الحضارة العربية بأنها تحاول أن تمحو أو تدمر الحضارات التي سبقتها. كما تتهم الثقافة العربية أنها ترفض التعددية والتنوع بالرغم من أن الثقافة هي وسيلة لإشباع غريزة الحنين للمعرفة والبحث عن الحقيقة، وكيف يدعى إنسان أنه مثقف وقد غاب عن عقله أو عن وعيه حقبات من تاريخ عقل أمته، ينبغي أن يلم العقل العربي بالثقافات المسيحية الشرقية التي عاشت قروناً طويلة سائدة في هذه الأوطان دون حرج أو قلق فليس في الماضي ما يخشاه المستقبل، ولا يبني المستقبل إلا بوعي كافٍ لكل الماضي.

إن مصالحة ثقافية ينبغي أن تتحقق بين العقل العربي وكل العلوم الوافدة من أنحاء الدنيا، وهو قادر وكفء على غربلتها والأخذ بما يفيد ويبني، تيار الترجمة ينبغي أن يشتد ويقوى، مناهج البحث ينبغي أن تتحرر من الخوف.

لست أدري لماذا يخشى العقل العربي مناهج النقد الموضوعي، وكأن كابوساً من الخوف ورثناه من عصور بائدة يطوف بالثقافة والفكر، كيف يمكن أن تنهض الثقافة بدون تحليل ونقد ودراسات لكل ما يمس شئون الحياة، كيف تنطلق طاقات الإبداع والابتكار في كل ألوان الفكر والفن دون حرية وأمان.

إن العقل العربي في أغلب الظن لم يستيقظ بعد من كابوس اسمه "الخوف"، إن أسمى ما نعلمه للإنسان هو أن يفكر ويحلل وينقد ويقرر، وليست الثقافة في معناها إلا أنها قوة التفكير والتحليل والإبداع... ترى هل نرى جيلاً من العقول العربية التي تتقن فن التفكير، تلك قضيتنا.

الهوامش

١. الإسلام –محمد أركون– باللغة الفرنسية –باريس ١٩٩٨– صـ١٣٧ – ١٤٠.
٢. الحركة الأدبية في حلب –سامي الكيالي – صـ ١٦٢.
٣. العرب من الأمس إلى الغد –ترجمة د/علي أسعد – دار الكتاب اللبناني صـ٣٠.
٤. لويس شيخو – علماء النصرانية في الإسلام– حققه كميل حشينة بيروت –١٩٨٣– صـ٢١.
٥. الاتجاهات الفكرية في بلاد الشام– جميل صليبا– القاهرة سنة ١٩٥٩ ص ١٧١.

المناظرة الثانية



- تعقيب على ورقة د. نصر حامد أبو زيد/ الباقر العفيف

- ملاحظات حول تجديد الخطاب الديني: تعقيب على د. نصر أبو زيد والباقر العفيف وآخرين/ جمال البنا

- ما يطالب به حجازي يختلف عما يدعو إليه البنا/ د. عاطف أحمد

- فك خناق الفقه: تعقيب على صلاح الجورشي/ د. مصطفى التواتي

تعقيب على ورقة د. نصر حامد أبو زيد

الباقر العفيف
كاتب سوداني

يجعل د. نصر من مناقشة إشكالية "الكلام الإلهي" وعلاقته "بالذات الإلهية" مقدمة لازمة لأي تجديد ناجز، وهذا أمر نوافقه عليه؛ بيد أنه حدّد سلفاً نتائج هذا النقاش، وهو أن ينتج عنه نسف الأسس اللاهوتية الأشعرية التي استقرت في الفكر الإسلامي منذ القرن الثالث الهجري. وهو يرى أنه بخلاف ذلك لا تعدو محاولات التجديد عن أن تكون مجرد قراءات تأويلية للقرآن على مرجعية الحداثة، سرعان ما تفشل، حيث يسهل للمسلم "استعادة إسلامه من فك الحداثة". فهو كأنما يشير إلى أن التجديد لا يستقيم ويرسخ إلا إذا احتمل التأويل معنىً دلالياً واحدًا، وأن ذلك غير ممكن إلا بالخروج عن التعريف السائد للقرآن من أنه كلام الله الأزلي القديم. ويشرع د. نصر في نقد بعض المقاربات التي يعتبرها حاولت كسر الصمت المضروب حول الموضوع "دون أن تقارب تخوم السؤال"، ويظهر جلياً من نقده أنه يفضل مقاربتي فضل رحمن، وحسن حنفي على سواهما لأنهما يعطيان النبي دوراً إيجابياً في الوحي، أو القرآن ويتمنى لو أنهما مضيا بأفكارهما لنهايتها المنطقية، إذن ربما وصلا لنفس النتيجة التي توصّل لها هو من أن الوحي لم يكن اتصالاً لغوياً بين الملك جبريل والنبي محمد، بل كان إلهاماً صاغه النبي في قوالب اللغة العربية، وعلى ذلك فإن القرآن يصبح مُنْتَجاً ثقافياً لتلك البيئة العربية، بيد أنه أنتج بدوره ثقافة جديدة، فإذا فهمنا القرآن بهذه الصفة فسوف يتسنّى فهمه باستخدام علوم اللغة العربية، وستتحدد الدلالات والمعاني وتنتهي فوضى التأويل الذي يحتمل كل أنماط المعاني والدلالات المتناقضة، وسيمكننا فرز ما هو تاريخي وما هو جوهري، فنتجاوز الأول ونُبْقِي على الثاني. هذه هي عناصر التجديد كما يطرحها د. نصر ملخصة تلخيصاً أرجو ألا يكون مُخِلاً. فإن صحّت استنتاجاتي، فإن هذا يكون عندي حديثاً خاطئاً من ثلاثة أوجه.

فوجه الخطأ الأول هو أن د. نصر يربط بين تعريف القرآن من ناحية، وبين تعددية الدلالات الناتجة عن التأويل من الناحية الأخرى، وهو ربط في تقديري غير سليم. فتعددية التأويل ستظل قائمة بحكم طبيعة النص القرآني الذاتية، من كونه خطابا من الرب للعبد،

وبحكم أن المسافة بين الرب والعبد مملوءة بطبقات من المعاني، ولم تجئ تعددية التأويل من الإيمان بأن القرآن هو الكلمة الحرفية لله. وتعددية التأويل وتناقضه كانت ستظل هي هي وبالقدر نفسه، حتى لو انتصرت آراء المعتزلة، أو آمن المسلمون بأن القرآن مخلوق، أو أنه وحي إلهي مصاغ بواسطة النبي. اللهم إلا إذا انتفت قداسة القرآن، وآمن الناس بأنه ليس موحي به من عند الله، وأن النبي محمدًا إنما ألفه كما ألّف الشعراء معلقاتهم، وهذا أمر يستبعده د. نصر. ودوننا تجربة الديانات السابقة وبالذات الديانتان اليهودية والمسيحية.

فبالرغم من أن أصحاب الأناجيل معروفون فإن ذلك لم يقف حائلاً أمام تعدد وتناقض تفاسيرها. وما تعدد الفرق والمدارس والمذاهب والكنائس إلا نتيجة لتعدد المعاني، وتناقضها. أما تعددية الدلالات وتناقضها الحالي عند المسلمين فلا يقتصر علي تأويل القرآن وحسب، بل يشمل الأحاديث النبوية أيضاً، وبالرغم من أنه لا خلاف في أن مصدر الحديث هو النبي محمد فإن هناك تعددية في الدلالات وتناقضاً في تأويل معاني أحاديثه دون أن توصف بأنها كلام الله الأزلي القديم. ووجه الخطأ الثاني هو أنه يطرح مسألة تعدّد الدلالات والمعاني وتناقضها وكأنها شر مستطير يجب القضاء عليه، كما أنه يرد فكرة أن القرآن يحتمل كل أنماط الدلالات والمعاني، الحديث منها والقديم، إلي التعريف الأشعري للقرآن. وهو يتساءل كيف يمكن لنص واحد أن يتضمن كل قيم الحداثة ومفاهيمها، وبالقدر نفسه يتضمن قيماً تبرر التكفير والقتل والاستبعاد. والقرآن بالفعل يتضمن كل هذه المفاهيم المتناقضة، مما يمكن أن يعتبر مصدر قوّته وغِنَاه وديمومته، ولكن يبقى السؤال هنا ما هو سبب التناقض؟ وكيف يمكن التخلص منه؟ وهل سنقضي على المشكلة إذا اعتبرنا أن القرآن ليس بكلام الله الأزلي القديم؟ أما سبب التناقض فيرجع في المقام الأول لثنائية الخطاب القرآني، بغض النظر عن أزليته أو قِدمه، فهو يتضمن خطابين متناقضين.

أما كيفية التخلص من التناقض فنحن بطبيعة الحال نعرف أن الفقهاء الأوائل قد استخدموا آلية النسخ للقضاء على التناقض، وذلك بإحكام النصوص التي تحتوى على الخطاب الأول، وهو الخطاب القائم على الوصاية، وإبطال أحكام النصوص التي تحتوى على الخطاب الثاني، أي الخطاب القائم على المسؤولية. وهي الآلية نفسها التي يطالب الأستاذ محمود المسلمين المعاصرين بأن يستخدموها اليوم، مما أسماه بتداول النسخ، وذلك ليستطيعوا إحكام نصوص عهد المسئولية والرُّشد، وإبطال أحكام عهد الوصاية والقصور.

أما وجه الخطأ الثالث فهو أنه يسحب تجربة ماضي وحاضر المسلمين على المستقبل، كما أنه يرد قهر الرأي الآخر في التاريخ الإسلامي لفكرة أزلية القرآن. يقول د. نصر: "إذا كان القرآن بما هو كلام الله الأزلي القديم يحتمل كل أنماط المعاني والدلالات، الحديث والقديم، الأصولي والليبرالي، التورية والتشبيه الخ، فأي المعاني ينتصر ويسود ويقهر المعاني الأخرى ويحبسها في سجن "الهرطقة" "والردة" و"الكفر" أو "الأصولية" و"التطرف" و"الإرهاب"؟ إن المعنى الذي ينتصر دائماً ويسود ويقهر هو من يدعيه القوي، صاحب السلطة والجاه والسلطان، الذي قد يكون حداثيًا فيقهر أصحاب المعاني غير الحداثية، وقد يكون سلفيًا فيقهر الحداثيين". فليس كل القهر الذي حصل في بلاد المسلمين، منذ يوم السقيفة وحتى الآن، كان بسبب الدين، خل عنك استدعاء قضية كلام الله. والشاهد في الأمر أن د.نصر لا يتصور حسماً فكرياً للقضايا الخلافية، في مستقبل المسلمين، لا يقوم على الإقصاء والسجون والمعتقلات. ولا يحلم بثورة فكرية، تعصف بالقديم البالي بقوة الفكر واستقامة الحجة، فتخلق إرادة تغيير عند المسلمين، وتسير بهم نحو الإصلاح الشامل، الذي يتأسس عليه الحكم الصالح الذي يحفظ ويحمي الحقوق الدستورية للناس. فإن افتقد مفكّر مثل هذا الحلم، ففيم التعب إذن؟ أم تراه ينظر أن يفرض فكرته في كون القرآن مُنْتَجَاً ثقافياً بحد السلاح؟

ولعل أغرب ما في ورقة د. نصر هو قوله إنه توقف عن الكتابة في تجديد الخطاب الديني نسبة لما يصفه بالمياه العكرة، وانعدام المناخ الديمقراطي، وعدم توافر الحد الأدنى من الحريات الفردية. كما أنه يضيف سبباً آخر أكثر غرابة جاء في عبارته التالية: "ولأن هذا النمط من التجديد تحديدًا هو ما يسعى إليه الإمبراطور الجديد للعالم"، يعني الرئيس جورج بوش، أو حكومة الولايات المتحدة. وهذا أمر لم أستطع استيعابه قط. فهو كأنما يقول أننا نفضل أن نبقى على حالنا هذا من الجهل والتخلف إن كان الإصلاح، هو ما يريده الأعداء. وهو مستعد للتضحية بحاجة مجتمعاتنا الماسة للإصلاح، وهي حاجة حياة أو موت، ليغيظ الأعداء. أو ربما ليستبق تهمة العمالة للأمريكان التي ينتظره بها الديماجوجيون، demagogues. إن ما يراه د. نصر من انتهاك للسيادة وامتهان للأمة إنما هو نتيجة هذا التردي لا سببه، وعليه فالخروج من هذه الحالة هو بالعمل المضاعف من أجل الإصلاح، وعدم تضييع الوقت، وترك العمل بدعوى أن هذا ما يريده العدو. فكأنما نحقق النكاية في العدو بتكريس الوضع الراهن والتمرغ في أوحاله، وهنا يلتقي د.نصر من حيث يدري، أو لا يدري، بالقوى المحافظة في العالم الإسلامي، وبسدنتها، ومؤسساتها الرسمية.

فبإعلانه التوقف عن الكتابة يرسل الدكتور نصر رسالة تطمين صريحة لأعداء الحرية، مفادها أنهم انتصروا، وعليهم ألا ييأسوا من مطاردة الأحرار في كل مكان، وتخويفهم بتُهَم الكفر تارة والعمالة للأمريكان تارة أخرى!!.وحديث د.نصر يذكرني برواية تُنسب للسيد المسيح فحواها أنه اعترضه الشيطان وقال له "قل لا إله إلا الله"، فاكتشف السيد المسيح الخدعة، وهي أنه لو قالها بدا كمن أطاع الشيطان، ولو رفض قولها بدا كمن يرفض كلمة التوحيد، فكان رده "هذا حق ولكن لا أقوله بقولك".

كذلك يقول د. نصر إننا نحتاج الديمقراطية، وهو يعني جوهر الديمقراطية لا مجرد الانتخاب، وكذلك الحريات الفكرية والأكاديمية، حتى يستطيع مواصلة الكتابة في التجديد. ولكنه يبدو كمن ينتظر من يأتيه بالديمقراطية على طبق من ذهب، وهو لا يطرح أو يناقش أسئلة من قبيل ماهو دورنا في إحراز الديمقراطية؟ وما الذي يجب أن نفعله الآن، وقبل إحراز الديمقراطية، وتحقق الحد الأدني من الحريات الفردية؟ الإجابة الواضحة هي بعدم الكف عن التفكير الحر وعدم التوقف عن الكتابة، وبالإصرار على ممارسة الحرية الفردية مهما كلفت من عناء التكفير والطرد واللجوء.

د. نصر والأستاذ محمود محمد طه

يحار المرء في الطريقة التي تناول بها د. نصر أفكار الأستاذ محمود في ورقته هذه. فهي تتسم بقدر كبير من الخفة وعدم الدقة في التناول، وإصدار الأحكام المتعالية وإرسالها بسهولة ويسر دون الشعور بالحاجة لإحكام المقدمات وتوثيق الأدلة، وهذه للحق، سمات لم نعهدها عليه من قبل.

١- مقاربة التخوم

فقد أورد د. نصر الأستاذ محمود محمد طه ضمن الذين حاولوا كسر جدار الصمت دون الاقتراب من تخوم السؤال الكبوت، ويذهب مباشرة لمناقشة فكرة الرسالتين المكية والمدنية. ولكن الأستاذ ناقش هذه القضية مباشرة. فهل قرأ د. نصر مثلا كتاب "أسئلة وأجوبة" الجزء الأول والذي ناقش فيه قضية خلق القرآن تحديداً، قبل أن يقرر تقريره ذلك. وكذلك هل قرأ كتاب "القرآن ومصطفى محمود والفهم العصري"، والذي ناقش فيه الأستاذ محمود قضايا القرآن والتفسير والتأويل وكلام الله، وذات الله، ومعنى لا إله إلا الله والتخيير والتسيير،

والقضاء والقدر، وقصة الخلق، وإعجاز القرآن؟. فإن اطلع د.نصر على هذه الكتب وبالرغم من ذلك أصدر حكمه هذا فإنه يكون قد ظلم الأستاذ محمود، أما إن أصدره دون علم، وبناء على افتراض وتخمين، فإنه يكون قد ظلم نفسه. يقول الأستاذ محمود في بدء نقاشه لقضية خلق القرآن: "معلوم أن قضية خلق القرآن قضية قديمة، وكانت، في وقت إثارتها، فتنة من الفتن المشهورة في تاريخ الإسلام.. وإني لأنتظر من إعادتها خيراً كبيراً، يتمثل في دقة الفهم الذي يمكن أن ينتج عن التعمق في بحث الأصول التي تقوم عليها هذه القضية الخطيرة". أردت بهذا النص أن أثبت أن الأستاذ محمود في حقيقة الأمر قد اقتحم هذا السؤال مباشرة، ولم يقارب تخومه فحسب ، أما محتوى النقاش فقد يتيسر له الوقت لاحقاً، وإلى أن يحين ذلك الحين، أشير للقراء بالرجوع لكتاب "أسئلة وأجوبة" الجزء الأول وكتاب القرآن المشار إليه أعلاه. ويمكن الحصول على جميع كتب الأستاذ من موقع الإنترنت التالي www.alfikra.org

٢- الرسالة الأولى والرسالة الثانية

وأظهر ما تتجلى مسألة عدم الدقة في التناول ففي توصيف د. نصر للرسالة الأولى والرسالة الثانية. ينسب د. نصر للأستاذ محمود أن فشل العرب في استقبال الرسالة الأولى بسبب بدائيتهم العقلية جعل من الرسالة الثانية أمراً حتمياً مؤقتاً والعكس صحيح. فالعرب فشلوا في استقبال الرسالة الثانية، مما أدى لرفعها وإنزال الرسالة الأولى. فالرسالة الثانية نزلت من حيث الترتيب الزمني أولاً، والحكم في ذلك هي أنه لابد من البدء في مخاطبة الناس على أساس أنهم أحرار ورّشد ومسئولون. ولإلزامهم الحجة، لابد من البرهنة العملية علي عدم نهوضهم بواجب الحرية، وهذا ما حدث بالفعل. والملاحظ هنا هو الاضطراب والخلط والتناقض، فتارة يقول د.نصر إن "محمود طه يؤمن أن إنسان القرن العشرين قد تطوّر واتسعت مداركه بما يكفي لاستعادة الرسالة الأولي" والصحيح أن يقول لاستعادة الرسالة الثانية، وتارة يقول عن الأستاذ محمود" اعتبر نفسه المبشر بالرسالة الثانية" وهذا صحيح، بيد أن د. نصر لم يحس بتناقض جملته هذه مع سابقتها.

٣- الناسخ والمنسوخ وعلوم القرآن

ومن الأحكام التقريرية التي أطلقها د.نصر من غير أن يأت بدليل قوله "أن محمود طه يعتمد بشكل جوهري على علمين من علوم القرآن هما: علم المكي والمدني وعلم الناسخ والمنسوخ، لكنه يعطى نفسه الحق في فهم هذين العلمين خارج سياق علوم القرآن من جهة،

وخارج التاريخ السياسي والاجتماعي للمسلمين من الجهة الأخرى "أما أن يقال إنه يفهمها خارج سياق علوم القرآن فهذا صحيح، وأمر لا غبار عليه، بل المطلوب، بداهة، هو أن تُقرأ هذه العلوم قراءة نقدية مستبصرة، تسدد نقصها، ولا تتقيد بحدودها. أما أن يقال إنه يفهمها خارج التاريخ السياسي والاجتماعي للمسلمين فهذا غير صحيح، بل على العكس يضع الأستاذ محمود السياق التاريخي للمجتمعات البشرية، وليس لمجتمعات المسلمين فحسب، في قلب فكرته. يقول د. نصر "ومن هنا تأتي نظريته عن الهجرة لا كواقعة تاريخية بل كرحلة معرفية من الأعلى للأدنى، لأسباب بيداجوجية".

وكان حديث د.نصر سيكون صحيحاً إن كان فهم الأستاذ محمود للهجرة حقاً مثلما وصف، ولكن الأستاذ يفهم الهجرة كواقعة تاريخية في إطار الصراع الاجتماعي للمسلمين الأوائل في مكة، بيد أنه لا يقف هناك وحسب، وإنما يذهب إلى استنباط معانٍ أخرى للهجرة. فهجرة النبي لم تكن تغيير للمكان فحسب، والمسلمون بعد أن هاجروا إلى المدينة لم يواصلوا العمل كالمعتاد، Business as usual من حيث توقفوا في مكة، بل كان هناك تغيير على مستوى المفاهيم والممارسة أيضاً، وهذا هو معنى القول إن الهجرة لم تكن رحلة أفقية وحسب، بل ورأسية أيضاً. والذي يقول هذا القول لا يقال عنه إنه يسقط الإطار التاريخي.

٤- التحليل الصوفي والنوايا الحسنة

يصل د. نصر نتيجة لكل هذه الاختلالات في قراءة أفكار الأستاذ محمود إلى نتيجة مجلجلة حيث يقول "إننا إزاء تحليل صوفي يتسم بقدر هائل من النوايا الحسنة لتحديث الإسلام إجابة عن السؤال الذي صاغه الأفغاني وعبده: كيف نمارس الحضارة ونعيش في العصور الحديثة دون أن نفقد إسلامنا، والإجابة متضمنة في السؤال بشكل اعتذاري واضح: إن إسلامنا حديث بشرط أن نفهمه كذلك. وفي صيغة الجواب هذا تحديدًا تصبح الحداثة مرجعية التأويل، ولا يكون التأويل أداة للفهم. ومن السهل أن يستعيد المسلم إسلامه من فك الحداثة إذا رفض هذا التأويل الذرائعي الحداثي للإسلام، بسبب غياب فهم علمي للإسلام ونصوصه التأسيسية".

لماذا لم يعطنا د. نصر مثالاً واحداً يدلل به على أحكامه الكاسحة تلك. لماذا لا يعطينا، مثلاً، نموذجاً لتأويل ذرائعي، ويقارنه لنا بتأويل آخر غير ذرائعي حتى ندرك الفرق بين الاثنين؟ وهل حقاً أن الأستاذ محمود يتخذ الحداثة مرجعية للتأويل؟ وهل حقاً أن تأويله يقوم

على النوايا الحسنة؟ أم أنه يقوم على العلم الراسخ والمعرفة اليقينية؟ إن القارئ لأفكار الأستاذ محمود يدرك منذ الوهلة الأولى أن مرجعيته هي القرآن، بيد أنه لا يفهم القرآن بمعزل عن الأكوان، وكثيراً ما استشهد الأستاذ محمود بالآية: "سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق.. أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد"، وآيات الآفاق، عند الأستاذ محمود، هي البيئة الطبيعية، من سماوات وأراضين، وما فيهما، وآيات النفوس هي المعاني الكامنة في النفس البشرية. يقول الأستاذ محمود عن مؤهلات المجدِّد، أو المفسر العصري للقرآن، أنها تقوم على أمرين:

"أن يكون مُلِمّاً، إلماماً صالحاً بحاجة العصر.. وأن يكون عالماً، علماً وافياً، ودقيقاً بحقيقة القرآن.. أما حاجة العصر فإلى الهداية.. فإن البشرية لم تكن، يوما، في التيه كما هي اليوم.. وسمة هذا العصر هي القلق والحيرة والاضطراب.. هذا عصر الثورات الثقافية والثورة الجنسية، وثورة الشباب، وكلها دليل على الحيرة، والقلق، والاضطراب.. فهم قد وجدوا مجتمع الحضارة الغربية الآلية مجتمع إنتاج، واستهلاك، فقد فيه الإنسان المعاصر روحه، وقيمته، وحريته، فرفضوه، ورفضوا معه كل عرف ودين.. هم يبحثون عن حريتهم، وعن إنسانيتهم، وعن فرديتهم، فلا يجدون غير الضياع، وغير القلق، وغير الاضطراب"، ويمضي النص إلى أن يقول: "ثم حقيقة القرآن! ما هي؟؟ هي العلم المطلق.. وعندما يأذن الله أن يسرع الإنسان في معرفة المطلق نزّله من الإطلاق إلى القيد، فكانت، في قمة القيد، الإشارة، وفي قاعدة القيد، العبارة.. فأما العبارة فهي (الكلمة العربية).. وأما الإشارة فهي (حرف الهجاء العربي)، وأما حقيقة القرآن فهي فوق الإشارة وفوق العبارة.. وحقيقة القرآن لا تعرف عن طريق القراءة، وإنما تعرف عن طريق الممارسة في تقليد المعصوم، عبادة وسلوكاً، وهو ما سمى في أخريات الأيام بالتصوف". (انظر كتاب رسائل ومقالات الجزء الأول).

ولقد أفاض الأستاذ محمود في هذا الموضوع في العديد من كتبه ومحاضراته، وكثيراً ما تحدث عن حاجة المجتمعات وطاقتها، وكيف أن الشريعة جاءت على قدر حاجة وطاقة مجتمعات القرن السابع والقرون التي تليه مما هي مثله من حيث التطور الاجتماعي، وكيف أنها ضاقت على المجتمعات المعاصرة التي كبرت طاقتها، وتعقدت حاجاتها، وأصبحت قادرة على النهوض بمسئولية الحرية، وأفرادها مهيئين لتحقيق الفردية، ومن هنا وجب تطويرها.

وبهذه المناسبة فالأستاذ محمود لا يقول بأن "رسالة القرن السابع خاصة بالعرب وحدهم" كما أنه لا يقول إن العرب رفضوا الرسالة الثانية "بسبب بدائيتهم العقلية"، كما تفضّل د. نصر، وهي نماذج أخرى للتناول الخفيف الذي اعتمده في ورقته العجيبة هذه، فالرسالة الأولى، أو "رسالة القرن السابع" بحسب تعبير د. نصر، إنما جاءت لكل مجتمعات ذلك العصر البعيد، من عرب و"عجم"، ولم تجيء للعرب وحدهم، كما أن تلك المجتمعات عجزت عن استقبال الرسالة الثانية ليس بسبب "بدائيتهم العقلية" ولكن بسبب من محدودية حاجة تلك المجتمعات، ومحدودية طاقتها علي النهوض بمسئولية الحرية.

وأيضاً، فإن الأستاذ محمود لم يكن يحاول الإجابة عن الأسئلة التي ساقها الأفغاني وعبده، ولم يكن مشغولاً بكيفية العيش في العصور الحديثة دون أن يفقد إسلامه، كما اقترح د. نصر. وربما يفيد د. نصر، الذي لا يبدو حَسَن الظّنّ بالتجارب الصوفية والتأويل الصوفي، أن يعلم أن الأستاذ محمود إنما كان مشغولاً بنفسه، لا بشيء خارجه فقد كان يبحث عن سلامه الداخلي؛ عن سكينة قلبه، وراحة عقله، وخلاصه الذاتي. فقد كتب الأستاذ محمود عام ١٩٥١، عندما افتقده بعض الناس وتساءلوا، في الصحف، عن سبب انقطاعه عن العمل السياسي واختفائه عن الأنظار، وفي تلك المقالة تحدّث الأستاذ عن تجربته الذاتية، واصفاً كيف أنه كانت تحيّره مسألة الإسلام، والدعوة إليه في منتصف الأربعينيات من القرن الماضي، وكيف كان يشعر أنه لا يعرف عنها بعض ما يجب أن يعرف، وأن الدعوة بلا معرفة ليست أكثر من جعجعة لا طائل تحتها، ولم تطب نفسه أن يجعجع.

كذلك وصف كيف أنه بينما كان في تلك الحيرة، أدت به مقاومته للاستعمار الإنجليزي إلي السجن لمدة عامين اثنين، انقطع فيهما للعبادة علي نهج التصوف. يقول الأستاذ محمود: "لقد شعرت، حين استقر بي المقام في السجن، أني جئت علي قدر من ربي، فخلوت إليه.. حتى إذا ما انصرم العامان وخرجت شعرت بأني أعلم بعض ما أريد.. ثم لم ألبث، وأنا في طريقي إلي رفاعة (مدينته)، أن أحسست بأن علي لأن أعتكف مدة أخرى، لاستيفاء ما قد بدأ.. وكذلك فعلت.. فهل حبسني ابتغاء المعرفة؟ لا والله!! ولا كرامة.. وإنما حبسني العمل لغاية هي أشرف من المعرفة.. غاية ما المعرفة إلا وسيلة إليها، تلك الغاية هي نفسي التي فقدتها بين ركام الأوهام والأباطيل.. فإن علي لأن أبحث عنها علي هدى القرآن- أريد أن أجدها.. وأريد أن أنشرها.. وأريد أن أكون في سلام معها، قبل أن أدعو غيري إلي الإسلام.. ذلك أمر لا معدي عنه،.. فإن فاقد الشيء لا يعطيه".

فهل يا ترى أنصف د. نصر حامد أبو زيد الأستاذ محمود في هذه الورقة، وهل تعامل مع أفكاره بالجدية اللائقة بها، والمنتظرة من باحث جاد، ومجتهد كحاله؟!

ملاحظات حول تجديد الخطاب الديني*

(تعقيب على د. نصر أبو زيد والباقر العفيف وآخرين)

جمال البنا
مفكر إسلامي

* نشر بجريدة "القاهرة" ٢٦/ ٨/ ٢٠٠٣.

دعا مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان عدداً من المفكرين لدراسة تجديد الخطاب الديني وأعطته اسم "اللقاء التشاوري النوعي حول السبل العلمية لتجديد الخطاب الديني في باريس خلال المدة من ١٢-١٣ أغسطس سنة ٢٠٠٣.

اعتذر عدد من الذين ظهرت أسماؤهم في جدول أعمال اللقاء وممن عهد لهم بكلمات مثل الأساتذة: أدونيس، وهشام جعيط، ومحمد شحرور وعبد المعطي بيومي، ولا جدال أن عدم حضور هؤلاء نال من بلوغ اللقاء درجة من الكمال، بالإضافة إلى أن عدداً كبيراً من الحاضرين كانوا من الماركسيين أو القوميين وبعضهم أسهم في استئصال الإسلاميين في بلادهم ولكن اللقاء مع هذا كان مفيداً، لأن اختلاف الفكر لا يفسد المناقشة إذا كان موضوعياً.. وإنما هو يكشف عن أبعاد من الحقيقة.

بعد الكلمات التمهيدية والإجرائية العادية بدأت الكلمة الأولى التي ألقاها الأستاذ أحمد عبد المعطي حجازي وكانت بعنوان "نحن في حاجة إلى فقه جديد" أبرز فيها هذه الحاجة ووضع بعض الخطوط لها وقد رحبت به فارسًا في مجال التجديد الديني كما هو فارس في مجال الأدب والفن، ورأيت أن مشاركته نوع من الاستجابة لما طالبت به من مشاركة المثقفين في الشأن الإسلامي المهم.. والفكر الإسلامي الذي لا يمكن تجاهل أثره ووزنه في المجتمع.

وفي الجلسة الثانية من اليوم نفسه نوقشت الكلمة التي قدمتها وكانت بعنوان "تجديد الخطاب الديني" والسر في اللواذ بها فإنها في النهاية تعود إلى الدين، وبالتالي "فهم الدين". فلن يكون هناك خطاب ديني سليم ما لم يكن هناك فهم سليم للدين، ثم انتقلت إلى نقطة مهمة هي أن البشرية سلخت معظم تاريخها في عبادات وثنية. وأن الأديان السماوية لم تظهر إلا أخيرا جدا بعد أن تأصلت بعض المفاهيم الوثنية في نفسيات الناس مثل: الجان والخرافة والقداسة والكرامات والسحر الخ.. ولم تستطع الأديان السماوية التخلص منها تماما، سواء في ذلك اليهودية أو المسيحية أو الإسلام ثم انتقلت إلى نقطة أن الإسلام بوجه خاص، وبالنسبة

لانتشاره السريع تأثر بنفوذ الموالي وما يحملونه من رواسب ثقافية حضارية مختلفة عن الإسلام، ثم كان تحول الخلافة الراشدة إلى مُلك عضوض وسيادة الاستبداد.

هذه العوامل أدت بالعلماء والفقهاء إلى العكوف على مجالات العبادة بعد أن أبعدهم الملوك والحكام عن المجتمع والحياة، وشيئاً فشيئاً ظهر "تراث" ضخم فرض نفسه على الإسلام وتلقته الجماهير المعاصرة كأنه قضاؤها وقدرها وعكفت عليه بقدر ما انصرفت عن القرآن أو عن عمل الرسول وهما سر قوة الإسلام. ودعت الورقة إلى تنحية هذا التراث من تفسير، وحديث، وفقه والعودة إلى القرآن نفسه وضبط السُنَّة بضوابط القرآن، وقلت إنني عندما فعلت هذا وجدت حرية الفكر والعقيدة على مصراعيها، وأنه لا يوجد شيء اسمه حد الردة، ووجدت المساواة ما بين الرجال والنساء، ووجدت العدل في الحكم باعتباره المعيار الأعظم، ووجدت أن الإسلام دين وأمة وليس دينا ودولة باختصار وجدت أسمى المواثيق الدولية لحقوق الإنسان والحقوق المدنية السياسية.

وكانت الجلسة الثانية (بعد الظهر) لمناقشة ورقة الأستاذ فيصل درّاج وهو ناقد وكاتب فلسطيني — انتقد فيها فكرة أسلمة العلوم التي تتجاهل الواقع الثقافي وجعل العلوم نوعاً من الفولكلور، كما أفضى إلى "تأسلم السلطة... وطالب "بالدولة الوطنية" ومجتمع متماثل.

وقدم الباقر العفيف ورقة بعنوان "كيفية تجديد الخطاب أفكار أولية للمناقشة" وقد بدأ ورقته بسؤال تقدم به السيد فيليب عباس غبوش إلى الدكتور حسن الترابي هل يمكن للرجل غير المسلم أن يكون رئيساً للدولة. ونفى ذلك الدكتور الترابي. واعتبر الكاتب أن تلك هي "ضربة البداية" في معارضة مشروع الدستور الإسلامي وفات الكاتب أن دولة، كالولايات المتحدة تشترط في رئيسها ليس فحسب أن يكون مسيحياً، بل وأن يكون "بروتستنتي"، واعتبر انتخاب "كندي" وهو غير كاثوليكي تطوراً. ثم أورد الأستاذ العفيف نص فتوى تحريم الانضمام لتنظيم الجبهة الديمقراطية "وأفعالها الكفرية" وأشار إلى بعض حالات التعصب التي تدعو إلى قتل المخالفين، ورأي في هذه كلها مبررات قوية لضرورة الإصلاح الديني الذي يحقق حرية الضمير وجوهر الديمقراطية والمساواة الشاملة من جميع المواطنين خاصة النساء وغير المسلمين، ولما كان معظم الإخوة السودانيين الحاضرين من أنصار محمود محمد طه فقد رأوا أن آيات الأصول هي التي نزلت في مكة وهي التي تحقق الحريات، وأن آيات الفروع هي التي نزلت في المدينة وهي التي تقيد الحريات، ورأوا ضرورة الأخذ بالآيات المكية وغض النظر عن

الآيات المدنية. وفي مداخلتي أوضحت ركاكة هذه الفكرة فمن غير المعقول أن يعجز الرسول عن تطبيق آيات في القرآن الكريم على المدينة وهو سيدها المطاع ثم إن هذه الآيات المكية طبقت فعلاً في المدينة. فكان الحكم شوريا! ديمقراطياً حتى بالنسبة للرسول.

وكانت المساواة كاملة ما بين أسمى الأرستقراطيات.. وعامة الناس وبين العرب والعجم وكانت المساواة ما بين الرجال والنساء فاشترك النساء في بيعة العقبة الثانية وهي بيعة حرب واشتراكهن في الحروب وأعطاهن الرسول حصة المحارب وكن يصلين في المسجد مع الرجال، بل كن يتوضأن مع الرجال من مجرى واحد في وقت واحد. أما حرية العقيدة فقد تعددت حالات الردة في حياة الرسول فما وقّع عقوبة على أي مرتد.

ورأت الورقة رغم ذلك أن الشريعة تكره الناس على الدين وفق آية السيف. وآية السيف أسطورة وضعها المفسرون. وكل آيات القتال هي لحماية العقيدة ومقابلة حرب المشركين وأقسى ما فيها المعاملة بالمثل مع أنها توحي بالإحسان وعدم الاعتداء.

وقدم الأستاذ صلاح الدين الجورشي وهو إسلامي قديم أسس مع زملاء له هيئة ذات آراء حرة حتى اضطروا إلى ترك المجال الإسلامي الذي عاملته الحكومة التونسية –التي يرأسها رجل بوليس– بوحشية وضراوة، وانتقلوا إلى حقوق الإنسان حيث تحميهم إلى حد ما ضمانات دولية.

تحدثت ورقة الأستاذ صلاح الجورشي عن أن دعاة التحرير الإسلامي كانوا هم دعاة التحرير السياسي. ولكن، لما ولى الأمر قيادات سياسية بعيدة عن الإسلام حدث انفصال، بل عداء بين الفريقين واعترفت الورقة بأن جناحاً من التيار العلماني لم يعترف بالإسلام كأحد مكونات المشروع الحداثي الوطني، وأرادت حصره في أضيق الحدود، وأن التيار الإسلامي بدوره قاوم هذه السياسة، وعرض الأستاذ الجورشي النقاط التي يجب تسويتها وهي: الدين والسياسة والاجتهاد والتعددية، وحرية التفكير والجهاد والعنف والمرأة، واستطردت الورقة: تلك أبرز القضايا المطروحة التي تتطلب مزيداً من المراجعات والنقاشات وما ينقص المكتبة الحقوقية هو سلسلة من الكراسات التي تجمع بشكل مكثف أهم ما توصل إليه الفكر الإسلامي المعاصر من إجابات.

وختمت الورقة بملاحظات منهجية تطرقت إلى ضرورة استقلالية دعاة التجديد عن السلطة وانه ليس بالضرورة أن يكون لهم استراتيجية واحدة، ولكن يجب أن يعنوا بقضايا حقوق الإنسان، وتأصيل هذا الفكر على أسس إسلامية حتى لا يظن أنه استجابة لضغوط أمريكية.

ودعت الورقة إلى التعامل مع القناة المسجدية ومع وسائل الإعلام وبرامج التعليم والمؤسسات الدينية والحركات الإسلامية.

وتعد ورقة الأستاذ الجورشي من أفضل ما قدم في موضوعيتها وشمولها.

وأرسل الدكتور نصر حامد أبو زيد ورقة بعنوان نحو منهج إسلامي جديد للتأويل استعرض فيه كتابات المجددين مثل: محمود محمد طه ومحمد شحرور في كتابه "الكتاب والقرآن" ومحاولات "جمال البنا وخليل عبد الكريم!" الخ.. وقد كان من حظي أن أناقش هذه الورقة التي أظهرت مدى التجاوز في الجمع ما بين جمال البنا وخليل عبد الكريم، كما أنه رأى في محاولاتي استعادة دعوة أخي حسن البنا وأطروحات كل من أبو الأعلى المودودي وسيد قطب" وهذا خلط لا يقول به من لديه أدنى تقدير للتمييز على أن د. أبو زيد كان زميلي في دورة بألمانيا وأعطيته كتبنا ومنها "نحو فقه جديد" الذي لم يشر إليه.

وعاد الدكتور نصر أبو زيد إلى موضوع لديه ألا وهو "أن تجديد الخطاب الديني لا يمكن أن يكون تجديداً ناجزاً إذا ظل التعامل مع النصوص التأسيسية —القرآن الكريم والسُنة— ينطلق من نفس الأسس اللاهوتية التي استقرت على الفكر الخ.. وركز الحديث في سؤاله الأول والجوهري هو ماذا يعني أن القرآن كلام الله ويتطرق فيه إلى طبيعة الوحي ثم تحول إلى ما تحفل به بعض الكتب القديمة عن القرآن من روايات ركيكة عن الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول كانت عدة المستشرقين في الطعن على الإسلام. وهو الموقف نفسه الذي ارتضاه نصر أبو زيد نفسه.

ما قيمة أن يكون القرآن الكريم مخلوقاً أو غير مخلوق وقد أقام المعتزلة أكبر حركة اضطهاد لحرية الفكر تحت هذه الدعوى وما هي طبيعة الوحي؟ هذه كلها متاهات لاهوتية لا يمكن التوصل إليها وحتى لو أمكن التوصل إليها فما قيمتها فيما نحن بصدده من النهضة بالمجتمع والاقتصاد والسياسة، إن هؤلاء الأكاديميين يظنون أن التقدم رهن بمناقشاتهم وأطروحاتهم اللاهوتية والبيزنطية مع أن العدو على الأبواب!....

ما يطالب به "حجازي يختلف عما يدعو إليه البنا"*

د. عاطف أحمد

باحث متخصص في الفكر الإسلامي

* نشر بجريدة "القاهرة" ٩/ ٩/ ٢٠٠٣.

قرأت في العدد الأسبق من "القاهرة" عرض جمال البنا لوقائع ندوة "السبل العملية لتجديد الخطاب الديني" التي عقدت في باريس يومي ١٢-١٣ أغسطس ٢٠٠٣، ولما كنت قد شاركت في هذه الندوة، فقد رأيت أن أقدم بدوري بعض النقاط التي قد تلقي بعض الضوء على إشكالات تحديث الخطاب الديني، والتي لم ترد تفصيلا في مقال البنا، أو التي علق عليها من خلال منظور فكري قد لا يكون موضع اتفاق كامل بيني وبينه.

ولعل أولى تلك النقاط هي مضمون الورقة التي قدمها أحمد عبد المعطي حجازي تحت عنوان "نحن في حاجة إلى فقه جديد".

فقد ساوى حجازي بين تجديد الخطاب وبين تجديد الفقه، وحدد الدوافع والأسباب التي أدت إلى تلك المساواة بأنها الأزمة العميقة التي تواجهها مجتمعات المسلمين من حيث تخلفها الحضاري الداخلي ومن حيث تردي علاقتها بالآخر الغربي على السواء.

ثم حدد الخصائص المسئولة عن تلك الأزمة في الخطاب الديني بأنها : تجريد النص الديني الأول من ملابساته التاريخية والبشرية، أولا، وتحويل النص البشري إلى نص مقدس، ورفعه إلى مستوى الوعي الذي لا يناقش ولا يقبل إعادة النظر فيه، ثانيا. والتزام القراءة الحرفية دون اعتبار الغاية من النص الديني والتي تمثل روحه الحقة ثالثا.

ثم طرح العلاج الضروري لتلك الأزمة والذي يتحدد في العلمانية بمعنى فصل الدين عن الدولة أي عن السياسة. حتى نتمكن من إقامة دولة ديمقراطية، تعددية، ذات قوانين وضعية تجسد مبادئ الحرية وحقوق الإنسان للجميع دون تمييز من أى نوع كان.

ثم ختم ورقته الجميلة بتحديد المبادئ التي يجب أن يقوم عليها الفقه الجديد، والتي تتمثل في أن صلاحية الإسلام لكل مكان وزمان إنما تعني أنه يستجيب للتاريخ ويتطور معه، وأن فهم الوحي هو بالضرورة فهم بشري بحت، وأن العبرة إنما هي بالغاية من النصوص لا بالنصوص في حد ذاتها.

هذا هو مضمون ورقة حجازي.

ومن الواضح هنا أن ثمة اختلافا بين المنظور والمفاهيم والأفق الفكري الذي ينطلق منه حجازي وبين ذلك الذي ينطلق منه البنا، رغم اتفاقنا جميعا على كثير من النتائج المستنيرة التي يصل إليها البنا بل وإشادتنا بها.

إذ أنه من الصعب أن يوافق البنا على مفاهيم مثل: تاريخية النص الديني؛ ورفض النظرة التقديسية له، وأولوية الواقع على النص، والعلمانية كإطار لازم لممارسة حرية الفكر والاعتقاد التي هي شرط للتجديد الحقيقي للخطاب الديني.

فالواقع أن المتأمل لمنهج تفكير البنا -وهذه هي النقطة الثانية- لن يجد عناء في تحديد انتمائه للتيار التوفيقي العقلاني الذي اتسمت به حركة النهضة أو الإصلاح الديني منذ عهد رائدها الإمام محمد عبده. تتحدد توفيقية هذا التيار في أنه يسعى إلى التوفيق بين الدين كما هو وبين مقتضيات الحداثة دون موقف نقدي أو تحليل تاريخي للنص الديني في حد ذاته. كل ما في الأمر هو العودة إلى الجوهر الحقيقي للدين، ذلك الجوهر الذي تعرض للطمس والتشويه من خلال عوامل تاريخية عديدة،لعل أهمها: عند البنا مثلا : الموروثات الثقافية الأخرى، والفقهاء الموالون للسلطة، والحكام السياسيون المنشغلون بمصالحهم الدنيوية. بينما تتحدد عقلانيته في افتراضه أن الدين، لكونه إلهي المصدر، لا يمكن أن يتعارض مع مبادئ العصر الحديث وحقائقه ومتطلباته. وحيثما وجدنا ما يبدو أنه تناقض فعلينا إعادة تفسيره أو تأويله-عقليا- فينكشف لنا المعنى الحقيقي وراء التناقض الظاهري. ولعل النتيجة الطبيعية لمثل هذا المنهج هي السكوت عن كثير من النصوص التي قد لا تتوافق مع متطلبات الحداثة.

من هنا اختلافه الواضح مع مفهوم التحليل التاريخي بالوقائع الدنيوية (أي التي لا تتعلق بالعقائد أو العبادات).

ولعل هذا الاختلاف ذاته هو الذي يفسر لنا إحجام البنا عن عرض مضمون ورقة حجازي بأي درجة من التفصيل والاكتفاء بالتعبيرات العامة الغامضة وبمنحه لقب" فارس في مجال التجديد الديني مثلما هو في مجال الأدب والفن"، وهي منحة مستحقة على البنا — على الأقل- ردا على إشادة حجازي بريادته للتجديد الديني أثناء الندوة. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فلعل هذا الاختلاف ذاته هو الذي يفسر أيضا موقف البنا من ورقة نصر أبو زيد. فهو فضلا عن أنه يتأفف للجمع بينه وبين خليل عبد الكريم، فهو يكاد يصرح بأن قول أبو زيد "إن تجديد الخطاب الديني لا يمكن أن يكون تجديدا ناجزا إذا ظل التعامل مع النصوص التأسيسية ينطلق من نفس الأسس اللاهوتية التي استقرت (في الأذهان)"، ومناقشته

لموضوع طبيعة كلام الله، ولجوئه إلى روايات تراثية حول الناسخ والمنسوخ وأسباب النزول؛ يعتبر طعنا على الإسلام. وهو موقف لا يتسق بحال من الأحوال مع ما يذهب إليه في مواضع أخرى من دفاع عن حرية الاعتقاد وذهابه في ذلك إلى أقصى الحدود، بل ويلقي ظلالا كثيفة علي مدى استيعابه الداخلي لذلك المبدأ.

وأما النقطة الثالثة فهي شخصية إلى حد بعيد إذ هي تتعلق بمداخلتي التعقيبية على ورقة حجازي. ورغم أن البنا معه كل الحق في عدم ذكرها، من حيث إنه لم يتناول أيا من الأوراق التعقيبية، علي قلتها، فإنني أود معرفة موقفه من المفاهيم التي طرحتها فيها والتي أعتقد،صادقا، إننا لو تبنيناها لربما أمكننا حل تناقضات كانت ستظل دون ذلك بلا حل.

فقد عرضت في تلك الورقة ثلاثة مفاهيم : مفهوم الإسلام النقدي، ومفهوم علمنة الفكر الديني، ثم مفهوم العلمانية.

و"الإسلام النقدي"يعني تبنى الحداثة العلمية منهجا في التفكير والبحث ومحاولة تطبيق هذا المنهج على المسائل المختلفة التى يطرحها الفكر الإسلامى. وهو ليس مجرد قراءة نقدية للإسلام لأن مثل هذه القراءة يمكن أن تتم من خارج الفكر الإسلامى ويمكن أن يقوم بها أي باحث غير مسلم. بينما الإسلام النقدى ينتمى للفكر الإسلامى ويمارس النقد من داخله.

ولعل السمة المشتركة بين كتابات الإسلاميين النقديين هى التفرقة داخل الإسلام بين مكونين رئيسيين هما :المكون العقيدى العبادى من جهة، والمكون الدنيوى من جهة أخرى. وهما مكونان مختلفان من حيث الطبيعة ومن حيث الخصائص ومن حيث الهدف .فبينما يتسم المكون العقيدى بأنه إيمانى تسليمى، لا يخضع لمقاييس الصواب والخطأ، ويتسم أيضا بأنه ذو أساس ثابت مفارق ومطلق .فإننا نجد أن المكون الدنيوى البحت (أو الأيديولوجى)، على العكس من ذلك، ذو طابع نسبى تاريخى متغير.

وتختلف طرق التعبير عن المكون الدنيوى وفقا لسياق الموقف الذى يستدعيه.فقد يشتمل النص المعبر عنه على نظرة ما للعالم الطبيعى والبيولوجى تتوافق مع الإدراك الحسى المباشر لدى المخاطبين، أو يسرد قصصا تاريخية وحكايات قديمة بهدف الموعظة واستخلاص العبرة، أو يتناول تشريعات وتعاليم على مستويات مختلفة: اجتماعية وأخلاقية واقتصادية، أو يتضمن تعليقا على أحداث أو مواقف معينة، أو يجيب عن تساؤلات طرحت على النبى أو يقدم حلولا لمشكلات ألمت بجماعة المؤمنين أو بالنبى.

والنص القرآنى يتضمن المكونين كليهما دون تفرقة حادة بينهما، لأن الهدف العام للمكون الدنيوى هو تحويل القبائل العربية المتفرقة إلى مجتمع موحد متماسك ودولة واحدة تدين بالديانة الجديدة وتعمل على ترسيخ وجودها ونشرها.

لكن ذلك الترابط بين المكونين في النص القرآنى لا ينفى حقيقة مهمة هى أن المكون الدنيوى لا يمكن استنتاجه منطقيا ولا عقليا ولا عمليا من المكون العقيدى العبادى. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فالمكون الدنيوى هو الذى يتسم، بصورة واضحة، بالتاريخية والنسبية والتغير تبعا للمواقف والأحداث والوقائع التى عاشتها جماعة المؤمنين في زمن النبوة، وهو الذى يشكل نطاق بحث الإسلام النقدى، لأنه بحكم طبيعته يقبل- بل ولا يفهم إلا من خلال- تطبيق مناهج وتحليلات العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة. ولعل من أهم أهداف التحليل العلمى لعناصر هذا المكون:

١- استعادة الإطار البنائى للحالة الأصلية التى شكلت سياق النص القرآنى ومقاصده.

٢- رصد ونقد التوظيفات الأيديولوجية وتحويرات المعانى وتنميطها والانتقائية في قراءة التراث واستخدام آليات الاستبعاد والحذف التى يمارسها المفسرون والفقهاء بحيث تبدو تفسيراتهم وفتاواهم مطابقة للوحى.

وبذلك يتحقق ما يمكن تسميته بـ: "علمنة الفكر الإسلامي."

فعلمنة الفكر الإسلامي إذن تعني النظر إلى الدين باعتبار أنه يشكل نطاقا خاصا بالمعنى والغاية والحاجة إلى الشعور بالرعاية الكونية وبأن حياة الفرد في حد ذاتها ذات أهمية وذات معنى، وهي احتياجات أساسية للغاية على المستوى النفسي والاجتماعي والوجودي على السواء. وهي احتياجات تتحقق من خلال الإيمان الديني وتتأكد من خلال ممارسة العبادات التي تقيم صلة ملموسة بين الإنسان والله. فالدين هنا، يلعب دور منظومة المعنى التي لا غنى للإنسان عنها، والتي لا تتأسس على منطق الصواب والخطأ، والتي تجيب عن أسئلة لا يستطيع العلم أن يجيب عنها لأنها تقع خارج نطاقه بالكامل، حاليا أو مستقبلا، حيث إنها لا تنتمي إلى بنيته المعرفية أصلا.

ووفقا لهذا المفهوم يصبح علينا أن نتعامل مع النصوص الدنيوية في القرآن على أنها خطاب موجه لأناس معينين في سياق تاريخي واجتماعي وثقافي محدد لأهداف عملية محددة،

علينا بطبيعة الحال أن نقيس عليه، وفقا لشروط حياتنا المغايرة، دون أن يتساوى، من حيث مستوى التقديس والقابلية للتحليل، مع النصوص العقيدية والعبادية.

وعلى ذلك تصبح العلمانية، هي موقف من عملية المعرفة يقوم أولا على التمييز بين ما هو ديني وما هو دنيوي، حيث يحتل الديني نطاق المعتقد الإيماني والتعبدى الشخصي وما يتعلق به من قيم سلوكية ووجدان ذاتي، بينما يحتل الدنيوي كل مجالات الواقع الاجتماعي والسياسي والثقافي والاقتصادي التي تشكل المجال العام للحياة المدنية. ويقوم ثانيا على التفكير في أمور الواقع الدنيوي بعقل مستقل تماما عن أية سلطة معرفية ذات مرجعية فوق بشرية .

بذلك لا تتعارض العلمانية مع الدين بأى حال، لكنها تتناقض مع أية سلطة دينية تحاول فرض نفسها على أمور الواقع خارج نطاق الدين.

والتعبير السياسي عن الموقف العلماني إنما هو فصل الدين عن الدولة.

وليس معنى ذلك ألا يسمح بحرية الاعتقاد والتعبد، بل العكس تماما هو الصحيح. كل ما في الأمر أن يتحول النشاط الديني إلى نشاط تمارسه وتموله مؤسسات أهلية غير حكومية لا تهدف للتربح من ورائه.

هذه هي النقاط الثلاث التي وددت أن أتعرض لها بعد قراءتي لحديث جمال البنا، ولعلي بذلك أكون قد أسهمت، شيئا ما، في إلقاء بعض الضوء على بعض الإشكالات الفكرية المتعلقة بتحديث الخطاب الديني، كما أبرزتها ندوة باريس.

فك خناق الفقه

(تعقيب على ورقة الأستاذ صلاح الدين الجورشي)

د. مصطفى التواتي

أستاذ جامعي- تونس

حاول الأستاذ صلاح الدين الجورشي في ورقته المعنونة ب "أفكار حول تنشيط الدعوة إلى الإصلاح الديني" رصد أهم الأسباب الكامنة وراء تعثر التجديد الإسلامي ويمكن تلخيصها في النقاط التالية:

١- فك الارتباط بين مكونات المشروع النهضوي كما تبلور على أيدي رواده الأوائل الذين انطلقوا من نظرة شمولية للتجديد الحضاري تقوم أساسا على التجديد الديني. غير أن حركات التحرر الوطني ثمّ حكومات الدول المترتبة عنها غلّبت الهم السياسي وفضّلت توظيف القوى الدينية المحافظة لإرساء سلطتها الاستبدادية في الغالب.

وفي هذا الإطار يمكن أن ندرج عناية هذه الدول بالتعليم الحديث لتكوين الكوادر اللازمة وتهميش التعليم الديني وإهماله.

٢- إهمال التيار العلماني لمسألة التجديد الديني لأنه لم يعتبر الإسلام ضمن مكونات المشروع الحداثي الوطني.

ويعتبر الأستاذ الجورشي أن هذا التيار شريك في ما آلت إليه أوضاع الأمة.

٣- تموضع الحركات الإسلامية منذ نشأتها في مواقع يسيطر عليها الشعور بالخوف على وجود الإسلام والأمة الإسلامية في مواجهات مع الغرب.

٤- عجز التيار التجديدي عن تجاوز عوائقه الذاتية.

ثم خلص الأستاذ الجورشي إلى طرح القضايا التي يراها ذات أولوية وهي:

- العلاقة بالآخر.
- طبيعة العلاقة المكنة بين الدين والسياسة.
- أهمية الاجتهاد والقبول بالتعدد الفكري.

- حرية المعتقد والتفكير.

- العلاقة بين الجهاد والعنف.

- العلاقة بين الشريعة والقانون.

- وأخيراً قضية المرأة ومساواتها بالرجال.

وانتهى الأستاذ الجورشي بما كنا نود لو بدأ به وهو التنبيه إلى أهمية المسائل المنهجية. وقد ركز في هذا السياق على ضرورة اعتبار التجديد حالة فكرية واجتماعية وسياسية شاملة وكذلك على ضرورة إتباع المنهج التدريجي في التجديد، منبها إلى أهمية دور السلطة إيجابيا أو سلبيا في عملية التجديد.

هذه بعجالة الأفكار المحورية التي تضمنتها ورقة الأستاذ الجورشي وهي على إيجازها تمثل المسائل الأساسية المطروحة على الفكر العربي الإسلامي اليوم للنظر فيها وإيجاد الأجوبة الملائمة لها. وقد رأينا أن نناقشه في بعضها مبتدئين بقضية التجديد ذاتها. ونحن هنا نشاطر الأستاذ الجورشي تماما في اعتباره التجديد حالة فكرية واجتماعية وسياسية شاملة. ولا يمكن التعامل معه بطريقة انتقائية "a la carte" وهذا التعامل الانتقائي شكل تشوهات حضارية وثقافية لدى معظم المجتمعات العربية التي تعاملت دولها في الغالب مع قضايا التجديد بصفة انتقائية، تركز أساساً على استيعاب ما هو مادي استهلاكي ورفض بل ومعاداة ما هو فكري ثقافي وسياسي. نجد نشازا رهيبا، يتفاوت حدة من بلد عربي إلى آخر، بين كم المستحدثات الحضارية المادية المتفشية، وعتاقة البنى الاجتماعية والثقافية والسياسية المؤبدة. ومن هنا ظلت المجتمعات العربية تراوح مكانها بخصوص مسائل الحداثة الأساسية والتي يمكن تلخيصها في عبارة واحدة هي: ديمقراطية المدينة عموديا وأفقيا، بحيث تشمل كل القضايا التي عددها الأستاذ الجورشي في ورقته، مثل المساواة المطلقة بين جميع أفراد المجتمع في الواجبات والحقوق وعلوية القانون وحرية المعتقد والفكر والموقف من الآخر المغاير داخليا وخارجيا الخ...

ولكننا نلاحظ أن الأفكار التي اقترحها الأستاذ الجورشي في ورقته هذه لا تخرج في محصلتها النهائية عن منهجية التعامل الانتقائي مع مستلزمات الحداثة والتجديد ويتجلى ذلك:

١- في دعوته إلى ضرورة اعتماد منهج التدرج. والحقيقة أن توخي هذا المنهج هو المسئول إلى حد كبير عن حالة التشوه التي أشرنا إليها، لأن الانخراط في الحداثة يتطلب القطيعة مع المكونات الأساسية للبنى التقليدية، وكانت مجتمعات عربية عديدة مؤهلة لذلك إبان المد التحرري الوطني، ولكن السلطات السياسية المترتبة عن حركات التحرير كبحت جماح تلك الحركية لأن تماديها يعوق إرساء أنظمتها الاستبدادية المستنيرة منها والأقل استنارة. ولهذه الغاية البراجماتية قامت هذه السلطات بفك الارتباط بين مكونات المشروع النهوضي الشمولي كما لاحظ ذلك الأستاذ الجورشي.

٢- في الموقف الوسطي الذي يتخذه الأستاذ الجورشي بين المنزع العلماني التحديثي والمنزع الإسلامي السلفي، والحقيقة أن هذا الموقف بالتحديد يمثل إحدى الإعاقات الذاتية الأساسية لمعظم حركات التجديد بما في ذلك ما عرف بالتيار الإسلامي التقدمي، والأستاذ الجورشي كان أحد وجوهه في تونس، فإن هذا التيار مدفوعا بالضغط الشعبي للحركات السياسية الأصولية حاول في مرحلة أولى إمساك العصا من منتصفها ثم شيئا فشيئا ألقى بها من يديه تماما أو اقتراب إلى حد المماهاة مع الأطروحات السلفية.

ويتضح هذا الموقف الوسطي لدى الجورشي بخصوص العلاقة بين الشريعة والقانون مثلا، إذ نراه يخطئ أنصار الأخذ الكامل بالقانون الوضعي وأنصار الأخذ الكامل بالشريعة، أي اعتماد موقف انتقائي يصعب فيه تمييز الحدود بين ما يؤخذ وما يترك.

وإذا لم نحسم الأمر على أساس علوية القانون الوضعي المبني على قيم حقوق الإنسان، فإننا لن نجد أبدا الحل الملائم لمسائل حيوية طرحها الأستاذ الجورشي مثل مسألة مساواة المرأة وحرية المعتقد والتفكير والحريات الفردية والعامة وحرمة الذات البشرية والمنع البات للتعذيب والعقوبات البدنية وغيرها.

ونحن نعتقد أننا لسنا بحاجة إلى فقه جديد وإنما نحن في أمس الحاجة إلى التحرر نهائيا من ربقة الفقه وفك خناقه عن مجتمعاتنا باعتباره وليد فترات تاريخية منقضية ولا يمكن أبدا بعثها ولا تمثل سياقاتها. تماماً كما حدث بالنسبة إلى علم الكلام.

والحقيقة أن الأفراد في معظم المجتمعات العربية السنية منها بالخصوص، لم يعودوا يعيرون الفقه في حياتهم اليومية أي اهتمام، فهم يتعاملون مع القوانين الوضعية بدون مركبات. وفيما يتعلق بحياتهم الروحية وتحقيق الانسجام بين عقائدهم الدينية ومستلزمات

حياتهم الواقعية يجتهدون لأنفسهم بطريقة فردية. ولعل هذه الحالة الطبيعية هي التي تفسر إلى حد بعيد تشنج الحركات الأصولية ومواجهتها لهذه المجتمعات بالأعمال الإرهابية.

إن واقع العديد من المجتمعات العربية متقدم جدا بالقياس إلى الهوس النخبوي بمشكلة الأمور ومحاولة تسنم دفه قيادة هذه المجتمعات والحال أن هذه النخب، سلفيّها وعلمانيّها، تقف للأسف بعيدا وراء حركة الواقع وحركية المجتمع والتاريخ.

ما نحن بحاجة إليه اليوم هو خطاب يتمحور حول طمأنينة الروح في علاقتها الفردية مع العقيدة لا يغادرها إلى مجالات تنظيم الجماعة وتدبير حياتها الدنيوية المادية منها والمعنوية، بعيدا خصوصا عن ثنائية الحلال والحرام، لأن ذلك مجال لأنماط أخرى من الخطاب التي تلقى مرجعيتها في القيم الإنسانية العامة في حركيتها التاريخية.

المناظرة الثالثة

سجال مع فهمي هويدي

- نقطه نظام/ فهمي هويدي
- ليس في الإسلام كهنوت/ حلمي سالم
- تجريح الأشخاص لا تشريح المضامين/ د. عاطف أحمد
- خطوة للأمام وليس مؤامرة ضد الإسلام/ صلاح الدين الجورشي
- الإرهاب الناعم والتجديد/ د. حيدر إبراهيم
- الأسباب مفهومة/ أحمد عبد المعطي حجازي

نقطه نظام *

فهمي هويدي
مفكر إسلامي

* نشر بجريدة "الأهرام" ٣٠/ ٩/ ٢٠٠٣.

عندي طعن من حيث الشكل في تناول مسألة تجديد الخطاب الديني، التي صارت مضغة في أفواه كثيرين، وساحة مستباحة اقتحمها كل من هبّ ودبّ، ولم يكن الكلام السقيم على كثرته أسوأ ما قيل في تلك المناسبة، وإنما الأسوأ أن نفرا من الغلاة استخدموا منصة التجديد لتسويغ التبديد وأحيانا التجديف، الأمر الذي يتجاوز الإساءة للدين إلى إثارة الفتنة، وإشغال الناس بجدل يصرفهم عن تحديات أكثر جسامة تهدد الأمة من كل صوب.

(١)

منذ أكثر من عام وملف التجديد مفتوح أمام الرأي العام، على الرغم من أن المتابعين للشأن الإسلامي يعرفون أنه مثار في دوائرهم منذ أكثر من قرن، على الأقل منذ ظهر الأفغاني ومحمد عبده في الأفق، ولا أستبعد أن تكون أجواء ما بعد ١١ سبتمبر، وما استصحبته من دعوات وضغوط، قد أسهمت في تصعيد الاهتمام بالقضية طيلة تلك الفترة. ولأسباب أحسبها مفهومة، كنت أحد المتابعين لما قيل وكتب في الموضوع الذي لا يختلف أحد على أهميته. وقد فهمت وقدرت الجهود التي بذلتها في هذا الصدد الجهات المسئولة ذات الصلة المباشرة بالموضوع، لكنني لم استسغ من البداية انفراط عقد المناقشات الدائرة حوله، واقتحام آخرين لساحتها على نحو كانت فيه الاستباحة أوضح ما تكون. آثرت الصمت طيلة تلك الفترة، معتبرا أن أكثر ما قيل بعد انفراط العقد من قبيل الثرثرة واللغو، وأن ما تخلله من غلو وشطط لا يعدو أن يكون تنفيسا عما يجيش بصدور دوائر الغاضبين والخصوم.

في الوقت نفسه فقد كان تقديري ولا يزال أن الخوض في مسألة تجديد الخطاب الديني له شروط، أهمها أن يكون للمشاركين في الحوار شرعيتهم، والحد الأدنى لتلك الشرعية أن يكون هؤلاء على صلة بالموضوع أو انتساب إليه من أي باب، وكان من العبث الذي يرقى إلى مستوى العجب أن يتحول غير ذوي الصلة أو الصفة، بل أن يصبح المشتبكون مع الخطاب الديني، متحدثين رئيسيين في أمر تجديده، الأمر الذي وضعنا بإزاء صورة كاريكاتورية يصعب على المرء أن يحملها على محمل الجد. وبلغ العبث مداه حين وجدنا أن المهرجانات التي

أقيمت لذلك الغرض استبعد منها المفكرون والباحثون الجادون الذين نذروا أنفسهم وكرسوا جهودهم منذ عقود لأجل تأسيس فكر إسلامي مستنير، يخدم التجديد ويدعو إليه، على نحو سنأتي على ذكره بعد قليل، وهو أمر بدا باعثاً على الدهشة، وكان متعذرا افتراض البراءة فيه، ومازلت أرجو من الذين يرفضون فكرة المؤامرة أن يبحثوا لنا عن تفسير مقنع -غير تآمري له-! إزاء عدم شرعية أغلب الذين خاضوا في الموضوع، وتهافت ما صدر عن المهرجانات التي نصبت لأجله، لم أجد ما يشجع على الاشتراك في المناقشة، التي أزعم أنني أحد الذين يقفون في ساحتها منذ ربع قرن على الأقل، وظل العنصر الحاسم الذي دفعني إلى الانصراف عن تلك المناقشة، أنني كنت ومازلت أؤمن بان هناك قضايا أخرى أكثر إلحاحا ينبغي أن تستأثر بالاهتمام، وألا يصرف انتباه الناس عنها، غير أن أمرا استثنائيا جدّ على المشهد، ودفعني إلى تسجيل بعض الانطباعات عنه، وهو أمر يحتاج إلى إيضاح.

(٢)

عدت من سفرة إلى الخارج، لأجد رسالة من الأستاذ محمد فايق الأمين العام للمنظمة العربية لحقوق الإنسان، مرفقا بها خمس ورقات أطلق عليها كاتبوها اسم "إعلان باريس حول سبل تجديد الخطاب الديني"، وفي الرسالة ذكر الأستاذ فايق ما يفيد بأن تلك الورقات صادرة عن لقاء نظمه مركز القاهرة لحقوق الإنسان، عقد بالعاصمة الفرنسية في (١١ و١٢ أغسطس ٢٠٠٣) بحث السبل العملية لتجديد الخطاب الديني، وأن اللقاء تم ترتيبه بالتعاون مع الفيدرالية الدولية لحقوق الإنسان، والشبكة الأورومتوسطية لحقوق الإنسان، بدعم من الاتحاد الأوروبي.

لأول وهلة بدا الأمر أشبه بنكتة، إذ وجدت أن فرنسا الكاثوليكية قد احتضنت لقاء لتجديد الخطاب الإسلامي، ومن عباءة ذلك اللقاء أطلت علينا بشارة التجديد في ثنايا إعلان باريس، لكن وقع النكتة تراجع حين لاحظت أن الاتحاد الأوروبي هو الذي موّل اللقاء، وأن أمر انعقاده رتبته منظمة مصرية ممولة بدورها من الخارج، بالتعاون مع منظمتين أوروبيتين، وهو ما دعاني إلى التساؤل على الفور: ما شأن هؤلاء بالموضوع؟ ومنذ متى كانوا غيورين على الإسلام وحريصين على تجديد خطابه؟ وهل كان يمكن أن يتم ذلك اللقاء لولا أنه يقف على الأرضية الأوروبية، ويستجيب لأولويات الأجندة الأوروبية والأمريكية؟

اطلعت على نصّ الإعلان، فلاحظت أموراً ثلاثة؛ أولها أنه يكرر الكلام المتهافت الذي رددته مهرجانات أخرى سابقة، ذلك الكلام الذي يتذرع بتجديد الخطاب الديني لكي يعبث

بالدين نفسه ويشتبك معه. وثانيها أنه ينوه بأسماء طائفة من المجددين الذين دُسّت عليهم أسماء شخصيات مشبوهة، تسجل كتاباتها إنكارا للشريعة واجتراء على العقيدة. أما ثالثها فكانت توصية وصفت بأنها مهمة، دعت إلى تعريف الرأي العام بالعلمانية، وإزالة الالتباس الذي لحق بمفهومها، وتأكيد أنها لا تعارض الدين كدين، ولكنها تعارض تسييس الدين. الأدهى من ذلك والأمر. أنني حين ألقيت نظرة على المشاركين في اللقاء (٢٩ شخصا دعوا من ٨ أقطار عربية)، وجدت أن ٨٥٪ منهم من غلاة العلمانيين والشيوعيين السابقين (أحدهم اعترض ذات مرة على ذكر اسم الله في مستهل بيان صدر عن مؤتمر عقد في صنعاء، والثاني ألقى محاضرة قبل أشهر معدودة في جامعة برلين الحرة بألمانيا شككت في أن الوحي مصدر القرآن الكريم)، وكان هؤلاء هم الذين صاغوا إعلان باريس الذي لك أن تتصور مضمون بقية ما صدر عنهم من أفكار وتوصيات بشأن التجديد الديني. حين رأيت الأمر بهذه الصورة، أدركت أن الاستباحة جاوزت المدى. ووجدت أن الأمر يجب ألا يمر دون أن تقال فيه كلمة تنبه إلى ما يجري، وتحذر من مغبة المضي في ذلك الاتجاه.

(٣)

قبل ألف عام حدثنا الإمام أبو حامد الغزالي في مؤلفه إحياء علوم الدين عن فقه المناظرات، وقال: إن التعاون على طلب الحق بعد تحرير موضوعه، والاتفاق على مضمونه، له شروط. من بينها تقديم الأهم على المهم، حيث لا معنى للانشغال بفروض الكفايات عن فروض الأعيان (الأولى يؤديها نفر فتسقط عن غيره، والثانية واجب يلزم به كل أحد)، ومن بينها أن يكون المناظر مجتهدا يفتي برأيه ولا يقلد غيره، حتى إذا ما ظهر الحق في مذهب آخر التزم بالحق ولم يلتزم بالمذهب، منها كذلك ألا يناظر إلا في مسألة واقعة أو قريبة الوقوع. أي في شأن راهن حتى لا ينساق المتظاهرون وراء قضايا افتراضية أو غير حالة، الأمر الذي يحول المناظرة إلى جدل عقيم.

كانت كلمات الإمام الغزالي حاضرة في ذهني وأنا أتصفح الإعلان الباريسي سالف الذكر، وحين احتكمت في تقويمه إلى ضوابط المناظرات وآدابها التي أوردها، وجدت أننا بصدد نموذج للخلل والعوار الثقافي. مجروح ومطعون فيه من زوايا أربع على الأقل، هي:

أولا: تحريف الموضوع والتدليس في المصطلح. ذلك أن اتساع مصطلح الخطاب الديني وشموله لعناوين عدة، تكاد تشمل كل ما هو منسوب إلى الإسلام، من القرآن والسنة إلى اجتهادات الفقهاء وانتهاء بكلام الدعاة والخطباء. هذا الاتساع فتح الباب واسعا لمحاولات

العبث والتجريح، التي طالت الدين نفسه، حتى وجدنا من اهتبل الفرصة ودعا إلى إسقاط القدسية عن النص، واستبعاده من كل ما له صلة بالواقع. صحيح أن حسني النية الذين أطلقوا في البداية نداء تجديد الخطاب الديني كان مقصدهم تجديد الخطاب الدعوّى بالدرجة الأولى، وهو قصد نبيل لا يكاد يختلف عليه أحد، إلا أن هناك أطرافاً ذات مصلحة وليست فوق الشبهة انتهزت فرصة اتساع المصطلح، فاخترقت الصفوف واعتلت المنصة في أكثر من مناسبة، ومارست ذلك العبث الذي استهدف تهميش مرجعية الدين وتقليص دوره في الواقع.

ثانيا: التوقيت والملاءمة، فأنت إذا سألت عن أهم ما ينبغي أن ينشغل به المثقفون العرب في زماننا، فالقدر المتيقن أن قضية تجديد الخطاب الديني لن تجد لها مكانا على الأقل في أهم خمس قضايا راهنة، وأرجو ألا أكون بحاجة للتذكير بالقضايا التي تتقدم عليها في الأولوية، من هجمة الهيمنة الأمريكية الماثلة تحت أعيننا إلى التوحش الإسرائيلي، إلى غير ذلك من قضايا غياب الديمقراطية والفساد والفقر والبطالة، وتلك كلها فروض أعيان إذا استخدمنا المصطلح الفقهي تدخل بامتياز في واجبات الوقت التي تتقدم على مسألة تجديد الخطاب الدعوّى، التي هي واجبة في كل وقت.

ثالثا: المكان والملابسات: ذلك أن عقد لقاء من ذلك القبيل في العاصمة الفرنسية، وبتمويل من الاتحاد الأوروبي يعدّ سببا آخر للطعن في شرعيته. ويبرر سحب الثقة منه، وقد شرحت هذه النقطة قبل قليل لذلك فلن أفصل فيها.

رابعا: المشاركون: وقد أشرت إلى خلفية معظم الذين تصدوا لمسألة تجديد الخطاب الديني في لقاء باريس، ولاحظت ولاحظ غيري أن أضرابهم تنادوا في مرات سابقة وتحت لافتات أخرى لمناقشة الموضوع نفسه، الأمر الذي يثير سؤالا جوهريا هو: استنادا إلى أي شرعية، وبأي معيار موضوعي أو حتى أخلاقي يقبل من عناصر لها تحفظاتها على دور الدين أو أنها على خصومة معه أن تكون طرفا، ناهيك عن أن تكون حكما، في مسألة تجديد الخطاب الديني؟ وهو سؤال يثير أكثر من قضية، ومن ثم تحتاج مناقشته إلى وقفة.

(٤)

ذلك أن أي باحث منصف لابد له أن يلاحظ أن العقدين الأخيرين شهدا تطورات إيجابية مهمة في ساحة الفكر الإسلامي، تجلت أساسا في طرح فكرة الوسطية شعارا. الأمر الذي كان من شأنه تنامي الأصوات الداعية إلى الدفاع عن قيم المواطنة والتعددية والديمقراطية

والانفتاح على الآخر، والبحث عن المشترك معه، وهو ما تبدى للعيان في ممارسات ومواقف عدة، من بينها الفتاوى التي قدمت تأصيلا شرعيا للدفاع عن تلك القيم، والبحوث والمؤلفات التي خدمت ذلك الاتجاه، وبروز فكرة المؤتمر القومي الإسلامي الذي يعد تجسيداً لفكرة العمل المشترك، وسواء كان ذلك التوجه رد فعل لبروز ظاهرة التطرف والإرهاب في الداخل، أو وعيا بضرورة الاحتشاد لمواجهة الضغوط والتحديات التي فرضت من الخارج، فالشاهد أن التطور أصبح حقيقة واقعة، وإن لم تسلط عليه الأضواء الكافية لأسباب يطول شرحها. في هذه الأجواء ظهرت في ساحة الفكر الإسلامي أطروحات وفرت أجواء مواتية لمد الجسور مع الآخر والتواصل معه، وهي التي ميزت بين علمانية معتدلة متصالحة مع الدين، وأخرى متطرفة مخاصمة للدين، وبين علمانيين وطنيين غيورين على ثوابت الأمة واستقلالها، وآخرين متغربين ومنسحقين انبهروا بالنموذج الغربي فصارت قضيتهم وغاية مناهم أن يكونوا جزءا منه، ويجروا بلادهم معهم في ذلك، وهي الأطروحات التي شملت الماركسيين أيضا الذين تضمنت خرائطهم تمايزات مماثلة على الأصعدة العقيدية والحضارية والوطنية. الآن صار الاحتشاد أشد وجوبا بعدما لم يعد هناك شك في أن تطويع وتركيع الأمة العربية، أصبح ضمن أولويات المخططات الأمريكية فضلا عن أنه إحدى أمنيات السياسة الإسرائيلية، ومن ثم فإن أيا من القوى السياسية أو التيارات الوطنية لم تعد تملك في هذه الظروف ترف الاشتباك مع الآخر. كما أن الاعتبارات الوطنية نفسها أملت على الجميع أولويات معينة، يعد الإخلال بها تفريطا في المسئولية الوطنية. أما صرف الانتباه عنها، وإشغال الرأي العام بغيرها، فإنه يعد من الكبائر التي يجرم فاعلها ولا يقبل فيها عذر.

إننا إذا عدنا مثلا إلى حالة إعلان باريس الذي بين أيدينا، فسنجد أنه نموذج للتورط في اقتراف تلك الكبائر التي أعنيها، ذلك أنه يقوم على دعامتين رئيسيتين، أولاهما تقليص الحضور الاسلامي، وثانيتهما تسويغ العلمانية والدفاع عنها، وهو ما يدعونا إلى التساؤل عن المصلحة الوطنية في تفجير أمور من هذا القبيل، عبر إثارة الجدل مثلا حول الدين والسياسة وتاريخية النص ومسألة العلمانية، في حين أن القضية الأولى والتحدي الحقيقي للدولة القطرية في الظرف الراهن ليس في هويتها، وما إذا كانت إسلامية أو علمانية، لكنها في إقامة الدولة الديمقراطية المستقلة، وهو العنوان الذي لا يستجيب فقط لتحدي المرحلة، لكنه يحظى بإجماع مختلف القوى الوطنية.

(٥)

في المشهد مفارقة لا تخلو من غرابة، ذلك أنه بعدما طور الطرف الإسلامي الذي نتحدث عنه موقفه، وقبل بالآخر كما هو، تعزيزاً لوحدة الصف الوطني، واحتشاداً في مواجهة تحديات الداخل والخارج، فإن نفرا من عناصر الآخر ما برحوا يلحون على فرض وجهة نظرهم وركائز مشروعهم (العلماني) على الطرف الإسلامي، مصرين على أنهم لن يرضوا عن أهله إلا إذا صاروا مثلهم واتبعوا ملتهم، فاستبعدوا الشريعة، وقبلوا بتأويلهم للنصوص وليها، وتنازلوا عن الاحتكام إلى مرجعية القيم الإيمانية في شئون حياتهم.. إلخ، وهذا الإصرار تجل في ممارسات عدة، أقربها إلى الأذهان الكلام الذي قيل في المهرجانات التي أقيمت تحت لافتة تجديد الخطاب الديني. كما تجلت في تلك الكتابات التي تدّعي دفاعا عما سمي بصحيح الدين، وفي طياتها استماتة لتفريغ الدين من محتواه، عبر جرعات أسبوعية منتظمة.

إن ما سمي بإعلان باريس لا قيمة تذكر له من ناحية الموضوع، فهو خطاب أريد به بالدرجة الأولى إدخال السرور على قلوب الذين موّلوا واستضافوا، وما يعنينا فيه هو دلالته لا أكثر، من حيث كونه حلقة في سلسلة التحرش والاجتراء على الإسلام ودوره في المجتمع. كما أنه يجسد تحالف غلاة العلمانيين والشيوعيين السابقين الذين أداروا ظهورهم لقضايا الأمة الملحة، وانصرفوا إلى تصفية حساباتهم، وقد التقت بدرجة أو أخرى مع الأهواء والمصالح الغربية التي اعتبرت الإسلام عدوا يجب تنحيته وإبعاده.

إن ثمة وعيا بالخطر الذي يمثله التطرف على الجانب الإسلامي، الذي تراجع إلى حد كبير في العديد من الأقطار العربية، ومصر في المقدمة منها، لكن التطرف الناشط على الجانب الآخر، الذي يمثله ذلك التحالف الكامن الذي يطلّ علينا بين الحين والآخر لم يلق ما يستحقه من انتباه، على الرغم من أنه يلعب الآن دورا خطيرا، ليس فقط على صعيد النيل من ثوابت المجتمع وخلخلة قواعده، ولكن أيضا على صعيد تشتيت الصف الوطني، عبر افتعال المعارك الجانبية وإثارة الفتن التي تصرف الأمة عن تحدياتها الأساسية التي تهدد مصيرها ومصالحها العليا لذا لزم التنويه والتحذير.

تعقيبا علي فهمي هويدي:
ليس في الإسلام كهنوت*

حلمي سالم
شاعر وكاتب

* نشر بجريدة "الأهرام" ٢١/ ١٠/ ٢٠٠٣.

كتب فهمي هويدي، في عدد ""الأهرام"" يوم ٣٠-٩-٢٠٠٣ مقالا بعنوان "نقطة نظام"تعرض فيه بالسب والتكفير والتخوين لمن نظموا وشاركوا في ندوة "السبل العملية لتجديد الخطاب الديني"، التي عقدها مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان بباريس في منتصف أغسطس الماضي، ولم تفته فاحشة لم ينسبها إليهم. فقد اتهمهم هويدي "بالتجديف والعبث بالدين والاستباحة والتحرش والاجتراء على الإسلام والنيل من ثوابت المجتمع وإثارة الفتن والتقارب مع المصالح الغربية ضد الإسلام والتآمر وتشتيت الصف الوطني والتفريط في المسئولية الوطنية"!!. وهى اتهامات خطيرة تستوجب المساءلة القانونية لكاتبها قبل الأدبية، خاصة أنه يعرف جيدا الثمن الذي دفعوه من دمهم أو أمانهم أولئك الذين أصابتهم اتهامات مماثلة. وتجنب هويدي خلال مقاله (٢٠٠٣ كلمة) القيام بعرض أمين لتوصيات الندوة أو مناقشتها، مكتفيا بتوزيع الاتهامات والشتائم، متوهما بأن مجرد السخرية من عقد الندوة في باريس بمشاركة منظمات دولية وبتمويل أجنبي، كاف لإضفاء مشروعية على اتهاماته، متوقعا أن مغازلة العاطفة الدينية والوطنية للقارئ بهذه اللغة التعبوية كافية لإقناعه، حتى لو تم تغييب عقل القارئ. القارئ نفسه الذي يعرف الآن أن روسيا "الأرثوذكسية" صارت عضوا بمنظمة المؤتمر الإسلامي!، وأن فرنسا "الكاثوليكية" والصين "الملحدة" تتهيأ لاحتلال مقاعدها!.

وأود، باعتباري منسق هذه الندوة، أن أوضح النقاط التالية، ليس لهويدي وحده، بل أيضاً للقراء الذين قرأوا مقاله :

١- يصف هويدي المشاركين في هذه الندوة بأنهم "من هب ودب"!، وبأنهم شخصيات "مشبوهة"! وهم من أبرز المفكرين والكُتّاب والحقوقيين في العالم العربي، وبعضهم له إسهامات مرموقة في دراسة التراث العربي والإسلامي، وبعضهم يعيش في منفى إجباري، نتيجة تعرض حياته وسلامته للخطر، إما من نظم مستبدة أو جماعات أصولية متطرفة أو المحرضين المعبرين عنها.

٢- يضيف هويدي: إنهم يفتقرون إلى "شرعية" الحديث عن تجديد الخطاب الديني، وقد غاب عنه أن الإسلام لا" كهنوت" فيه، وأن مناقشة قضاياه ليست" حكرا" على أحد. وإذا كان لابد من شرعية، فأصحاب الشرعية الأولى في تجديد الفكر الديني هم أولئك الذين يدفعون ثمن "تجمد الخطاب الديني" من حياتهم كل يوم، نتيجة هيمنة خطاب يؤبد التخلف ولا يحض على التقدم والتفكير العلمي والعصري، ولا يلبي احتياجات التطور الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والعلمي، بل والروحي للمسلمين في القرن الحادي والعشرين. وكذلك أولئك الذين دفعوا الثمن من حياتهم، سواء كانوا من المسلمين أو غير المسلمين الذين يموتون بالسيوف والخناجر وبمتفجرات التطرف بلا ذنب، سواءً كانوا من المفكرين والكُتّاب والأدباء مثل: فرج فودة ونجيب محفوظ ومكرم محمد أحمد ونصر حامد أبو زيد وسعيد العشماوي وغيرهم من الذين تعرضوا للاعتداء على حياتهم أو تهديدها. أو كانوا من المسلمين المهاجرين الذين يواجهون بموجات من الكراهية العنصرية في بعض الدول الغربية، التي عرفت بعض مؤسساتها كيف توظف تجمد الخطاب الديني، لتصوير المسلمين جميعا لرجل الشارع باعتبارهم وحوشا وإرهابيين.

٣- يسخر هويدي بطريقة استعدائية معتادة ضد الأديان الأخرى، من عقد ندوة في موضوع عربي إسلامي في "باريس الكاثوليكية"! وقد فاته أن أقوى موقف معارض للحرب على العراق قد خرج من باريس الكاثوليكية وبرلين البروتستانتية، وموسكو الأرثوذكسية (الملحدة سابقا)، وأن أقوى موقف عالمي ضد إسرائيل منذ إنشائها قد خرج منذ عامين من دربان بجنوب أفريقيا المسيحية، وضد العولمة والسياسة الأمريكية في بورتو اليجيري وسياتل وروما وغيرها من المدن غير العربية أو الإسلامية. فهل ينتقص ذلك من جدارة المواقف التي صدرت عن هذه المدن لصالح الشعوب العربية والإسلامية والمستضعفين عموما؟!.

إن الكاتب المتخصص في الشأن الإسلامي يتناسى أن أول إعلان عن حقوق الإنسان في الإسلام قد صدر عن اجتماع المجلس الإسلامي العالمي في "باريس الكاثوليكية" عام ١٩٨١، وأن رابطة العالم الإسلامي أصدرت "إعلان روما لحقوق الإنسان في الإسلام"، أي على مسافة أمتار من أحضان المقر البابوي "الكاثوليكي"! فهل ينتقص ذلك من جدارة هذه الاجتماعات أو الإعلانات الصادرة عنها؟ أم هو فقط الولع ببث سموم الكراهية الدينية؟.

٤- إن الصحفي -الباحث عن الحقيقة لا التشهير- يجب أن يسعى إلى استقاء الحقيقة من مصادرها الأصلية قبل أن يسارع بتوزيع الاتهامات والشتائم. لقد كان يكفي هويدي اتصال

تليفوني لدقائق ليستفسر عما قد يكون أثار قلقه أو ريبته. كان يستطيع أن يجول في الإنترنت ليجمع ويوثق معلوماته. لكنه لم يفعل، لذا نجدنا مضطرين لإيجازها للقارئ.

يتساءل هويدي ببراءة لامزة ساخرة عن سر مشاركة الفيدرالية الدولية لحقوق الإنسان والشبكة الأورومتوسطية لحقوق الإنسان في موضوع خاص بالعرب والمسلمين! ، وهو سؤال غريب من صحفي حصيف ومتابع. لابد له أن يعرف أو يسأل. فهذه المنظمات تضم في عضويتها عشرات المنظمات العربية. وقسما مهما من المسئوليات القيادية في هاتين المنظمتين الدوليتين. معقود لمسئولين عرب ومسلمين —الأمر الذي توضحه قائمة المشاركين "كل من هب ودب" المرفقة بإعلان باريس الذي بين يديه(!)، كما لابد أن الصحفي الحصيف المتابع "للشأن الإسلامي" يعرف أن الفرع "الباريسي" للمنظمة الأولى، هو أحد الأطراف الرئيسية في الدعوى التي رفعت في "باريس" ضد الكاتبة الإيطالية العنصرية أوريانا فالاتشي، الذي يقطر كتابها الأخير سما ضد العرب والمسلمين، وأن المنظمة الأولى —التي يتولى منصب الأمين العام فيها عربي مسلم!– هى أحد الأطراف الرئيسية المنظمة للمظاهرات "الباريسية" العارمة بمئات الألوف تضامنا مع الشعب الفلسطيني وضد الحرب على العراق، وأن المنظمة "الباريسية" نفسها هى التي صممت بوستر بالفرنسية وعدة لغات —بينها العربية– عن شارون، كتبت عليه بالبنط العريض "مجرم حرب" ووضعته على صفحتها على الإنترنت. وبمقتضى ذلك قامت جماعات مصرية وغير مصرية بطبعه وتوزيعه في بلادها، بلغة البلد المعني. الأمر نفسه ينطبق على المنظمة الثانية "الشبكة الأورومتوسطية لحقوق الإنسان" التي يتولى رئاستها عربي مسلم! ، ويتولى منصب نائب الرئيس فيها عربي مسلم! ويتولى عرب ومسلمون نحو نصف مقاعد لجنتها التنفيذية. وهذه المنظمة شكلت مجموعة عمل خاصة بالعمل من أجل فلسطين —بناء على اقتراح مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان، الذي وضع ورقة العمل لها– ومهمة المجموعة هى المساهمة في تعبئة الرأي العام الأوروبي تضامنا مع حقوق الشعب الفلسطيني، وتنسيق الجهود بين المنظمات الدولية والعربية والفلسطينية المعنية. كما بعثت الفيدرالية والشبكة بعدد من بعثات تقصي الحقائق إلى فلسطين، ونشرت تقاريرها بالإنجليزية والفرنسية على الرأي العام، ويمكن للقارئ أن يطلع عليها من خلال مواقعها على الإنترنت، أو يطلبها منها أو من مكاتب المنظمات المصرية والفلسطينية والعربية المعنية بحقوق الإنسان.

للأسف فإن المساحة المتاحة للتعليق على مقال هويدي لا تتيح عرض المساهمات العديدة القيمة لهذه المنظمات وغيرها في دعم ومساندة الحقوق العربية وصد الهجمة العنصرية ضد

المسلمين، ومع ذلك يتساءل هويدي بسخرية العالم بأسرار مخفية، عن علاقة هذه المنظمات بالقضايا الحيوية للعرب والمسلمين؟!.

٥- من المنطقي توقع أن يمول العرب والمسلمون هذا النوع من الأنشطة من أجل فلسطين وبقية القضايا العربية والإسلامية. ولكن للأسف الشديد فإن أموال العرب والمسلمين لا تذهب في هذا الاتجاه، بل على الأرجح تذهب لدعم الخطاب الديني المتحجر والمدافعين ضد تجديده. ومن ثم فإن المنظمات الدولية الداعمة لكفاح الشعب الفلسطيني وبقية قضايا العرب والمسلمين، تعتمد في تمويلها على أفراد ومؤسسات أمريكية وأوروبية، وبينها الاتحاد الأوروبي، الذي يتساءل الصحفي الحصيف بسخرية اتهامية عن سر علاقته بندوة باريس، ويدمغ كل ذلك باتهامات -يوزعها باستخفاف بالقارئ غير الملم بهذه المعلومات- تزعم أن كل ذلك يصب في الأجندة الأمريكية- الإسرائيلية والمصالح الغربية.

في يناير من هذا العام انعقد المنتدى الاجتماعي العالمي الثالث ضد العولمة في بورتو اليجيري بالبرازيل، وبحضور نحو ٥٠ ألف مشارك في أكبر مؤتمر غير حكومي في العالم. المنتديات الثلاثة هى أعلى المنابر في العالم صوتاً ضد السياسة الأمريكية وأكبر منابر التأييد للشعب الفلسطيني. يعرف هويدي أن هذا المنتدى لا يموله العرب والمسلمون، بل تموله مؤسسات أوروبية وأمريكية، وعدد من المؤسسات الكنسية! فهل نعتبره مشبوها لمجرد أنه ينعقد في عاصمة كاثوليكية وبتمويل أجنبي وكنسي مسيحي؟!

٦- غير أن الأكثر إثارة للعجب أن يندهش هويدي من المشاركة مع منظمات دولية وبتمويل خارجي في ندوات تتعلق بالشأن الإسلامي، رغم أن هويدي هو ضيف دائم في ندوات تتناول الموضوعات نفسها وتنظمها من الألف للياء منظمات أوروبية وأمريكية في عواصم "كاثوليكية وبروتستانتية". وبتمويل أوروبي وأمريكي! بل إن الأستاذ هويدي زامل بعض المشاركين في ندوة باريس -التي يحتج عليها- في ندوات من هذا الصنف، دون أن يعتذر عن المشاركة، أو يعبر عن احتجاجه أثناءها، أو ينسحب قبل نهايتها، أو يدمغها بخدمة جدول الأعمال الصهيوني-الأمريكي المعادي للإسلام. وغيرها من الاتهامات المشينة -التي وزعها دون أن يجفل له جفن على المشاركين في ندوة باريس التي لم يشارك فيها- بل كان سعيدا راضياً بمبادرة غير العرب والمسلمين بمناقشة أخص دقائق الشأن الإسلامي القرآني والنبوي.

من المثير للذهول أن هويدي يزف للقارئ المعلومات الخاصة بمشاركة منظمات دولية في الندوة والتمويل الخارجي لها، باعتبارها سرا خاصا كشفه له محمد فائق(!)، برغم أن هذه

المعلومات مذكورة بالنص في الصفحة الأولى من الإعلان الذي يعلق عليه(!). ولم تكن هناك حاجة لخدمة "نبيلة" من فائق أو غيره.

٧- يحاجج هويدي في مواجهة إعلان باريس بأن الأولوية يجب أن تكون لإقامة "الدولة الديمقراطية"، رغم أن الإعلان يؤكد أن لا تجديد حقيقيا للخطاب الديني إلا بالإصلاح السياسي الشامل، بل إن هذا هو عنوان الإعلان ذاته المكتوب بالبنط العريض في أعلى الصفحة الأولى منه(!). ومع ذلك، فإذا صدقنا أن الديمقراطية هي أولوية حقا لهويدي، فهل يمكن التحرك خطوة واحدة للأمام باتجاه تحقيقها في ظل هيمنة خطاب ديني يكرس الاستبداد، ولا يؤمن بالتعددية، ويتخاذل عن مناظرة الأسس الفقهية لخطاب بن لادن، مكتفيا بالإدانة اللفظية السطحية له، رغم آثاره الوبيلة على صورة المسلمين الكريهة أمام العالم، وعلى تعميق الانقسام بين المسلمين أنفسهم، وبينهم وبين مواطنيهم غير المسلمين، في بلادهم وخارج بلادهم من إندونيسيا والفيليبين شرقا إلى نيجيريا غربا. إن مشكلة المسلمين بسبب سيادة ذلك الخطاب الديني المتحجر الذي يرفض هويدي تجديده، لم تعد محصورة بالغرب وحده، بل تكاد تشمل العالم بأسره.

من المفارقات اللافتة، أن بعد ٣٦ عاما من هزيمة يونيو ٦٧، وعدم "إزالة كل آثار العدوان" حتى الآن، بل احتلال دولة جديدة هذا العام، لا يجد كاتب في مواجهة دعاوى التجديد، سوى إعادة إنتاج شعار "لا صوت يعلو فوق صوت المعركة"، ليصادر به دعوات المراجعة الجادة والإيقاظ والانتباه لوضع كارثي غير مسبوق، لم يعد مجديا مواجهته بالفكر نفسه الذي ساهم -مع عوامل أخرى- في إنتاج الهزائم المتوالية.

٨- لو أن الأستاذ هويدي قرأ "إعلان باريس" بعناية لاتضح له:

أن الإعلان عرض التيارات الثلاثة الرئيسية -واتجاهين غير رئيسيين- التي تبلورت في الندوة، بما فيها التيار الذي لا يرى ضرورة للتجديد، وذلك دون أن يتبنى الإعلان وجهة نظر تيار بعينه. وأكد الإعلان على أن تجديد الخطاب الديني بات يشكل ضرورة داخلية عميقة تنبع من رفض العرب والمسلمين لوضعهم المتردي في العالم، وشدد على ضرورة التمييز بين الإسلام كدين، والفقه كمعرفة أنتجها فقهاء وباحثون بشر يظل إنتاجهم قابلا للنقد والمراجعة والتطوير، من أجل إجراء مصالحة بين الفكر الإسلامي ومتطلبات التقدم المادي والمجتمعي والأخلاقي والروحي في العصر الحديث.

وقد تضمن الإعلان عدداً من التوصيات التي استهدفت حفز جهود المجددين بمختلف اتجاهاتهم في إطار مناخ يكفل حرية البحث والاجتهاد دونما مصادرة أو تكفير، وبما يتيح مجالا رحبا للحوار الفكري والثقافي والحقوقي الذي ينبغي ألا يكون محصورا في رجال الدين وحدهم، بل يتسع ليشمل المجتمع ككل.

٩- إن مركز القاهرة معني بالأساس بالبعد الحقوقي لتجديد الخطاب الديني، ودوره في هذا المجال -كما كان دوما منذ نشأته- هو الدعم الأدبي لكل جهود ومدارس ومبادرات تجديد الخطاب والفكر الديني ، دون استثناء، بصرف النظر عن التباينات والاختلافات بين هذه المدارس أو المبادرات الفكرية، طالما أنها تسعى إلى تضييق الفجوة الهائلة بين التخلف الاقتصادي والسياسي والاجتماعي والثقافي والعلمي والروحي للمجتمعات العربية والمسلمين - سواءً بسواء في البلدان التي يشكلون أغلبيتها أو أقليتها- وبين العالم المعاصر. أما أي مدرسة في التجديد سيعتمدها المسلمون لخطابهم وفكرهم الديني، فهذه مسئوليتهم هم، شريطة أن تتاح لهم فرصة الاطلاع الوافي على هذه المدارس والمبادرات، وأن تطرح على بساط المناقشة الجادة المعمقة، والاشتباك الفكري النزيه. وهو بالطبع أمر لا صلة له بمنطق التكفير والتخوين والسب والقذف والتشويه الذي لا يؤدي سوى إلى طرد القراء وجهود المسلمين منهم خارج الحلبة.. ومن ثم فإن إحدى توصيات ندوة باريس، كانت نشر فكر المجددين دون استثناء على أوسع نطاق، وإخضاعه للمناقشة والنقد، والعمل على خلق مناخ حرية الرأي والتعبير والحرية الأكاديمية اللازم لذلك.

١٠- إن عنوان الندوة -كما هو واضح من نص الإعلان- ليس هل: نجدد الخطاب الديني أم لا؟ بل هو حول "السبل العملية لتجديد الخطاب الديني"، وبالتالي فإن اجتماعا هذا هدفه، يكون قد حدد مسبقا نوعية المدعوين للمشاركة في أعماله، أي من بين هؤلاء المؤمنين بضرورة والحاحية الحاجة للتجديد، ويستبعد بالتالي من دائرة الدعوة هؤلاء الذين لا يؤمنون بضرورة التجديد، وكذلك هؤلاء الذين يرون أن أحوال العرب والمسلمين على ما يرام، وأنه يمكنهم أن ينتظروا قرونا أخرى إلى أن يقرر هؤلاء الذين يملكون "صكوك المشروعية" إطلاق طلقة البداية للتجديد، ذلك إذا لم يكن العرب والمسلمون قد طالهم حينذاك مصير الهنود الحمر.

١١- إن هذا البيان الذي قدمه هويدي إلى من يهمه الأمر -بما يحمله من استهانة بإسهام مفكرين معروفين، ومن احتكار الحديث عن الدين- يتعارض مع "آداب" السجال

الفكري الأمين. ولهذا فإنه مدين باعتذار مرتين للقارئ –قبل منظمي الندوة والمشاركين فيها– مرة لهذا الخطاب التكفيري الشتّام، ومرة لحجبه عن القارئ معلومات منافية لما جاء بمقاله، رغم أنه يعرفها إما كصحفي متابع، أو يتضمنها إعلان باريس ذاته. وهى كلها أساليب أبعد ما تكون عن روح وتعاليم الإسلام.

تجريح الأشخاص لا تشريح المضامين*

د. عاطف أحمد

باحث متخصص في الفكر الإسلامي

* رد أرسل إلى جريدة "الأهرام" تعقيبا على مقال فهمي هويدي. ولم يُنشر. ثم نُشر بجريدة "القاهرة" ٢٣/ ١٠/ ٢٠٠٣.

للأستاذ فهمي هويدي هواية خاصة، موهوب فيها إلى حد يقترب من التفرد، هي أنه، من بين نقاد الفكر جميعا،يعرف جيدا كيف يحوم حول الموضوع دون أن يدخل فيه، فهو يكاد يكون متخصصا في التعمق في شكليات الموضوعات التي يتصدى للكتابة عنها. وهو تخصص يتطلب مهارات لا يمتلكها سوى القليل.

من هذه المهارات مثلا التركيز على أشخاص الكتاب والباحثين القائلين بأفكار معينة لا تروق له لسبب من الأسباب. وهو تركيز لا يتجه إلى ما تدل عليه أفكارهم وتحليلاتهم من مستوى معرفي أو فكري ما، فهذا شأن سواه من غير الموهوبين من النقاد، أما هو فلا أقل من أن يتغلغل إلى داخل القلوب التي في الصدور ليكشف، بالذات، عن سوء النوايا وتعمد الإضرار بما يعتبره هو من ثوابت الأمة وقيمها الراسخة. وأدواته في تحليل النوايا ، يمكن القول أنها ملائمة تماما لموضوعها ولسياقه معا. فهو أولا يضع الشخص المستهدف في خانة توصيفية معينة يكون قد حدد لها من قبل، وبصورة شخصية ذاتية،سمات منفرة ومعادية لقناعات جمهور القراء. ثم يطلق على الدور الذي يقوم به الشخص المستهدف، أوصافا من الصعب تحديد مدلولاتها الفعلية لإمكان تقييمها موضوعيا، من مثل: الإساءة للدين والتبديد والتجديف (بدلا من التجديد) وإنكار الشريعة واجتراء على العقيدة وإثارة الفتنة، والاستباحة التي جاوزت المدى؛ وتحريف الموضوع والتدليس في المصطلح والتورط في اقتراف الكبائر بل والجرائم؛ وطائفة مماثلة من تلك العبارات الموضوعية والدقيقة.

ولعل تبني التصور التآمري هو ثاني تلك المهارات. فهو يجيد الربط بين الأطراف القائمة بعمل ما بطريقة تجعل منها عناصر في مؤامرة محبوكة الأطراف تستهدف النيل من الخصم (الذي يدافع عنه) بل والقضاء عليه إن أمكن. وهي مؤامرة تنسج خيوطها في سرية تامة وبصورة خفية لا تدركها إلا أعين الخبراء.

أما المهارة الثالثة فلعلها، اعتقاد راسخ لديه بأنه يمتلك حقيقة يقينية ومعيارا يقينيا، يستطيع وهو مطمئن، أن يقيس عليه كل الآراء والأفكار الأخرى بل وسلوكيات الآخرين – رغم عدم إعلانه عن بنوده بأي درجة من الدقة أو الثبات

بهذه العقلية "النقدية الموضوعية" يتناول فهمي هويدي "إعلان باريس" الصادر عن ندوة" سبل تجديد الخطاب الديني"، بالتحليل والتقييم. فيكتشف أنه يمثل مؤامرة كبرى تدبر للإسلام، خاصة بعد صحوته التطورية التي تبنى فيها "الوسطية" التي جعلته يتبنى المواطنة والتعددية والديموقراطية والانفتاح على الآخر، أي أنها مؤامرة ذات صلة وثيقة بحالة النهضة الإسلامية المعاصرة التي جعلت بإمكانه المشاركة بفعالية في صياغة معطيات الواقع.

وهي مؤامرة تقوم على أدلة ثلاثة: أنها تمت برعاية وتمويل أوربي؛ وأنها ضمت في غالبيتها مشاركين من غير ذوي الاختصاص ولا الصفة؛ وأنها أثارت تساؤلات وطرحت أفكارا "مشبوهة" مثل تاريخية النص الديني ومثل إعادة تعريف العلمانية بحيث لا تتناقض مع الدين من حيث هو دين.

هذه هي أركان المؤامرة التي كشف عنها فهمي هويدي.

ولو توقفنا معه عند حدود تلك الشواهد الشكلية فربما نعطيه الحق فيما ذهب إليه.

لكننا لو تعمقنا الأمر قليلا ومضينا إلى أبعد من ذلك بعض الشيء فربما وصلنا إلى نتيجة مغايرة بل ومعاكسة.

ذلك أن فهمي هويدي يعلم، ربما أكثر من سواه، على الأقل بحكم أسفاره العديدة وعلاقاته وتعاملاته المتنوعة، أن أوربا ليست شيئا واحدا، وأن فرنسا ليس الوجه الوحيد ولا الأساسي ولا المحدد لسياساتها ولا لاقتصادها ولا لثقافتها، إنها كاثوليكية. إذ لدينا، إلى جانب ذلك بل ربما قبل كل ذلك، فرنسا التنوير والعلمانية وحقوق الإنسان.

فلماذا لا يفترض هويدي أن هذه هي فرنسا التي تعاملت معها ندوة باريس، خاصة أن الجهات الراعية لها هي –كما يصرح هو نفسه بذلك– مؤسسات حقوق إنسان؟ ولماذا لا يفترض أن فكرة الندوة –من جميع جوانبها– هي فكرة نشأت وتبلورت لدى مركز القاهرة ذاته قبل سواه؟

فمثل هذه الافتراضات جميعا واردة بالنسبة للشخص العادي. أما من يتسلط على ذهنه وسواس المؤامرة، فلا شك أنه سيرى الأمور على نحو مغاير.

لكن السؤال يعود ليطرح نفسه من جديد: ما العلاقة بين منظمات حقوق الإنسان وبين تجديد الخطاب الديني وتحديثه؟ طبعا إذا فهمنا الخطاب، كما قد يفهمه البعض، على أنه خطب المساجد ومواعظ الدعاة، فستكون العلاقة واهية. أما إذا فهمناه على أنه يعني الفكر الديني أو الذهنية الدينية عموما، فستكون العلاقة وثيقة.

ذلك أنه من أول أوليات الحقوق المدنية للفرد الإنساني : الحق في حرية الاعتقاد والرأي والتعبير، وهي حقوق يمتلكها جميع الأفراد دون أي تمييز من أي نوع كان.

وغني عن البيان أن فكرة حقوق الإنسان نفسها إنما نشأت من النظرة الحديثة للفرد الإنساني كفرد مستقل بذاته ومتساو مع الآخرين جميعا في وقت واحد.

الحرية الدينية (والتي قد تتعرض لانتهاكات بسبب التطرف الديني أو السلطة الدينية) والحقوق المدنية (والتي قد تتعرض لانتهاكات بسبب التمييز على أساس ديني) إذن شأن إنساني عام. فمن الطبيعي إذن أن تكون موضع اهتمام بالغ من قبل منظمات حقوق الإنسان.

وعلي العكس مما يرى الأستاذ هويدي، لم تكن التطورات التي لاحظها علي الفكر الإسلامي المعاصر مثل تبنيه لقيم تعددية الرأي والمواطنة والديمقراطية والانفتاح على الآخر، دافعا لمؤسسات حقوق الإنسان للنيل من الخطاب الديني لسبب بسيط: هو أن نشاط تلك المؤسسات كان واحدا على الأقل من العوامل الرئيسية التي أسهمت في تبني المجتمع المدني عموما ، بما فيه أحد تيارات الفكر الإسلامي، لمثل تلك القيم.

هذا من حيث الأساس النظري العام للموضوع. أما من حيث الواقع الفعلي ، فكما ورد في مقال هويدي فإنه: منذ أكثر من عام وملف التجديد مفتوح أمام الرأي العام، وأنه هو شخصيا قد فهم وقدر الجهود التي بذلتها في هذا الصدد الجهات المسئولة ذات الصلة المباشرة بالموضوع، الذي لا يختلف على أهميته أحد.

فإذا كان الأمر كذلك، وكان ملف التجديد الذي لا يختلف على أهميته أحد مفتوحا أمام الرأي العام، فلماذا تنقلب تلك الأوضاع حينما يشارك فيه مثقفون عرب من مختلف الاتجاهات الفكرية والسياسية في مكان يستطيعون فيه تداول أفكارهم الحقيقية في حرية تامة؟

لعل إجابة هذا السؤال ذات صلة وثيقة بما يسميه هويدي السؤال الجوهري في الموضوع والذي يطرح للبحث أيضا الدليل الثاني من أدلة المؤامرة وهو:

استنادا إلى أية شرعية. وبأي معيار موضوعي أو حتى أخلاقي يقبل من عناصر لها تحفظاتها على دور الدين أو أنها على خصومة معه أن تكون طرفا، ناهيك عن أن تكون حكما، في مسألة تجديد الخطاب الديني؟

إذ هنا يصل وسواس المؤامرة إلى أقصى المدى.فالمشاركون في الندوة، هم، بمعيار هويدي اليقيني أعداء للدين، فكيف يوكل إليهم أمر تجديده إن لم يكن في الأمر تآمر متعمد؟

على أن هويدي وهو يطرح هذا السؤال "البريء "لا يدرك، أو يبدو لنا كما لو كان لا يدرك، عدة أمور:

فأولا: المعيار الذي يقيس به هويدي مسألة العداء للدين هو معيار ذاتي شخصي لا يحمل، فيما يبدو لنا على الأقل، أي قدر من الموضوعية.

وثانيا: ثمة خلط واضح بين الفكر الديني أو الذهنية الدينية وبين أسلوب الوعظ الديني.

وثالثا: ثمة خلط واضح أيضا بين مسألة التدين الشخصي وبين القدرة على بحث سبل تحديث الفكر الديني من حيث إن الدين ظاهرة إنسانية متعددة الجوانب والمستويات.

ولعل هذه النقطة الأخيرة تتطلب شيئا من التفصيل.

ذلك أن الدين، فضلا عن أنه، بحكم الواقع والتاريخ، اعتقاد ذاتي وممارسة شخصية، له جوانب موضوعية تختص ببحثها مختلف العلوم الإنسانية والاجتماعية. فالجوانب اللغوية فيه يبحثها علم الألسنيات. والجوانب السوسيولوجية يبحثها علم الاجتماع. والجوانب الأنثروبولوجية يبحثها علم الإناسة، والجوانب السيكلوجية يبحثها علم النفس. والجوانب الثقافية يبحثها علم الأديان المقارن وهكذا.أما الدين كظاهرة عامة مؤثرة في مختلف مجالات الحياة الاجتماعية،فهو شأن عام من حق جميع أفراد المجتمع أن يفكروا فيه وأن يتخذوا موقفا منه وفقا لتقييمهم الشخصي ولإرادتهم الشخصية. والحدود الوحيدة لممارسة تلك الحقوق هي هذه الحقوق نفسها لدى الآخرين.

لكل ذلك كان من حق بل من واجب المثقفين، خاصة من كان منهم مشتغلا بالفكر والكتابة، أن يشارك بالرأي والتحليل في مسألة تجديد الخطاب الديني.

وأما بالنسبة للمشاركين في ندوة باريس، فالسؤال المشروع هو مدي تمثيلهم للتيارات الفكرية المختلفة في الواقع الثقافي العربي. ولعل الأستاذ هويدي نفسه قد لمس مدى ذلك التنوع الذي لم يكن له، فيما أرى، سوى شرطين بديهيين: الاهتمام بالموضوع والانشغال به على المستوى الفكري؛ والاستعداد للحوار المتفهم والمتقبل للآخر المختلف في الرأي.

تتبقى بعد ذلك نقطة أخيرة هي الدليل الثالث على فرضية المؤامرة لدى هويدي، وهو طرح مسائل "مشبوهة" مثل تاريخية النص الديني وإعادة تعريف الرأي العام بالعلمانية التي لا تتناقض مع الدين بل مع تسييس الدين.

فأما "تاريخية النص الديني"، وهي العبارة التي يرفضها بعض منا، فهي تمثل نظرة حديثة لجميع الظواهر التي تقع في المجال الإنساني، بما فيها حتى الظواهر الطبيعية. وبهذا المعنى فالأصل الإلهي للدين لا ينفي تاريخية حدوث الظاهرة الدينية في الواقع الإنساني.

على أن تاريخية النص الديني الإسلامي ليس مفهوما حديث المضمون إذ يمكن تتبع أصوله في نظرية خلق القرآن، أى حدوثه في الزمان، لدى المعتزلة. وهو أحد المضامين الأساسية لمفهوم التاريخية.

وتنطوي التاريخية أيضا على فكرة مطابقة النص الديني لمقتضى الأحوال وقت وروده. وهي فكرة تمثل أداة مفهومية يصعب بدونها للغاية فهم بعض الظواهر القرآنية على الأقل مثل: أسباب النزول؛ ومثل الناسخ والمنسوخ؛ ومثل التدرج في الأحكام،بل ومثل اللغة القرآنية ذاتها وغير ذلك من أمور. فتلك الظواهر تشير جميعا إلى علاقة التأثير والتأثر بين الوحي والواقع أو مراعاة الوحي للواقع بتعبير أدق. وهي مسألة أساسية بالنسبة لفهمنا وتفسيرنا للنص الديني. ومن هنا مركزيتها بالنسبة لتحديث الخطاب الديني.

ولعل من المناسب هنا التنويه بأنه لم يحدث في ندوة باريس أن أحدا نزع القدسية عن النص الديني ذاته وإنما الذي رفض تقديسه هو فهمنا البشري للنص الديني، وهي مسألة من الواضح أنها مختلفة للغاية.

أما مسألة رفع الالتباس الذي يجعل العلمانية مناقضة للدين في ذاته، فهي أولا مسألة صحيحة وثانيا مسألة ضرورية إذا كنا بصدد تحديث الفكر الديني.

فالعلمانية تعني، بإيجاز،أولا التمييز بين ما هو ديني، يتعلق بالمعتقد والتعبد، وبين ما هو دنيوي، يتعلق بأمور الواقع الفعلي. وثانيا التعامل مع أمور الواقع من خلال المعارف والمفاهيم المستمدة من خلال تعاملنا ،النظري والعملي، مع هذا الواقع.

هذا من ناحية التعريف، وأما من ناحية ضرورتها لتحديث الفكر الديني، فلعله من الواضح، أن الفهم العلماني للدين، على أنه يتعلق بالنطاق الروحي الداخلي لحياة الأفراد، نطاق المعنى والغاية الكلية للوجود؛ هو السبيل، أو أحد أهم السبل على الأقل، للتعامل مع الواقع بعقل مستقل فعال وقادر على تغييره على مختلف المستويات، أى على تحديثه.

وقد كان ذلك النوع من التفكير، أحد الاتجاهات الفكرية التى تضمنتها ندوة باريس.

فإذا ظل هويدي بعد ذلك لا يرى في إعلان باريس أية قيمة تذكر من ناحية الموضوع، وأن ما أريد به بالدرجة الأولى هو إدخال السرور على قلوب الذين مولوا واستضافوا، فهذا شأنه وحده لا أظن أحدا من المفكرين المستنيرين سيشاركه إياه.



لقاء باريس خطوة إلى الأمام وليس مؤامرة ضد الإسلام*

صلاح الدين الجورشي
كاتب إسلامي تونسي

* تعقيب على مقال فهمي هويدي، نُشر بجريدة "الحياة اللندنية".

يتمتع الكاتب والصحفي الأستاذ فهمي هويدي بمكانة هامة وتأثير واسع النطاق، خاصة لدى القراء من ذوي التوجه الإسلامي. فالرجل يتمتع بقدرة ملحوظة في فن الكتابة. كما أنه أسهم ضمن ما سمي بالتيار الوسطي الذي يتزعمه الشيخ يوسف القرضاوي بعد وفاة المرحوم "محمد الغزالي" في تطوير كثير من القضايا ذات الصلة بالفكر الإسلامي والحركة الإسلامية.

وقد سبق لي أن تعرفت على الرجل من قرب، واشتبكت معه في أكثر من قضية ومناسبة، لكن ذلك لم يؤثر على دماثته، وصبره على بعض الآراء التي ربما بدت له " خروجا عن الثوابت " أو " تحاملا غير مبرر على الحركات الإسلامية ". مع ذلك استمر اهتمامي بما يكتب، وأعترف له بالفضل في توسيع دائرة معرفتي بعدد من القضايا منذ أن كنت أتابع سلسلة مقالاته ب "مجلة العربي ". ومن هذا المنطلق أريد أن أناقشه في مقال صدر له مؤخرا بأكثر من صحيفة (مثل "الشرق " القطرية بتاريخ ٣٠ سبتمبر)، تحت عنوان " نقطة نظام".

هذا المقال لفت انتباهي لأمرين على الأقل. الأول لكونه يتعرض للقاء تم بباريس خلال شهر أغسطس الماضي، وكنت بمعية الأستاذ جمال البنا من المشاركين فيه. وثانيا إثارته لعدد من المسائل الهامة التي تحتاج إلى توقف ونقاش.

لقد بدا واضحا من الأسلوب الانفعالي الذي كتب به المقال أن الأستاذ هويدي قد نفد صبره من كثرة الحديث هذه الأيام عن " تجديد الخطاب الديني "، خاصة بعد الحادي عشر من سبتمبر، والضغوط الأمريكية العلنية التي تمارسها مختلف الأجهزة الأمريكية على الحكومات والمؤسسات الدينية والنخب من أجل إنجاز هذه " المهمة " وفق مصالحها ورؤيتها للمسائل. ومن حقه أن ينزعج ويعبر عن مخاوفه من تزايد احتمالات الخضوع لهذه الضغوط. ولعلمه فإن الذين شاركوا في لقاء باريس كانوا واعين بهذا الجانب، وتعرضوا له في ورقاتهم ونقاشهم.لكن هل يكفي هذا التخوف لتبرير الهجوم على ذلك الاجتماع والتشكيك في خلفياته ونوايا أصحابه أو الذين دعوا إليه ؟.

سيدي علاقة الجغرافيا بالفكر تغيرت

استند الأستاذ هويدي في هجومه على عدة طعون، سنستعرض بعضها، ونحاول التعليق عليها وفق أخلاقيات الحوار التي أشار إليها، والتي يجب فعلا الالتزام بها.

كان أول اعتراض لفت الانتباه يتعلق بمكان انعقاد اللقاء. فاختيار باريس بدا له "أشبه بنكتة" وعلق على ذلك ساخرا " إذ وجدت أن فرنسا الكاثوليكية قد احتضنت لقاء لتجديد الخطاب الإسلامي. ومن عباءة ذلك اللقاء أطلت علينا بشارة التجديد في ثنايا (إعلان باريس) ". والحقيقة أنني استغربت من توقف الكاتب عند مسألة اختيار المكان. إذ بقطع النظر عن الأسباب العملية واللوجستية التي قد تكون دفعت بالمنظمين إلى اختيار باريس لعقد اللقاء، فإن أوروبا وأمريكا يحتضنان منذ فترة طويلة أبرز الندوات والمؤتمرات الخاصة بالإسلام والمسلمين. إضافة إلى أن هذا الربط بين اللقاء وفرنسا الكاثوليكية، من شأنه أن يحيل القراء، بالخصوص الإسلاميين منهم إلى نقاط التباس، قد تغذي لديهم " ثقافة المؤامرة " التي حاربها الكاتب في كثير من كتبه ومقالاته. فعلاقة الجغرافيا بالفكر والسياسة تغيرت بشكل جوهري، وقد سبق لباريس على سبيل المثال أن احتضنت من قبل رواد الإصلاح وفي مقدمتهما الأفغاني وعبده، كما تحتضن العواصم الغربية اليوم آلاف اللاجئين من الإسلاميين وغيرهم.

إذا عرف السبب هل يبطل العجب ؟

الاعتراض الثاني يبدو أكثر أهمية. وقد صاغه بالطريقة التالية " وقع النكتة تراجع حين لاحظت أن الاتحاد الأوروبي هو الذي مول اللقاء، وأن أمر انعقاده رتبته منظمة مصرية ممولة بدورها من الخارج (يقصد مركز القاهرة لحقوق الإنسان)، بالتعاون مع منظمتين أوروبيتين (الفيدرالية الدولية لحقوق الإنسان، والشبكة الأورومتوسطية لحقوق الانسان)، وهو ما دعاني إلى التساؤل على الفور: ما شأن هؤلاء بالموضوع، ومنذ متى كانوا غيورين على الإسلام وحريصين على تجديد خطابه؟ وهل كان يمكن أن يتم اللقاء لولا انه يقف على الأرضية الأوروبية ويستجيب لأولويات الأجندة الأوروبية والأمريكية؟ ".

من الناحية النظرية يمكن اعتبار هذه الأسئلة مشروعة، خاصة في هذه الظروف الدولية الحالكة. لكن وضع ندوة باريس في سياقها يمكن أن يزيل كثيرا من هذه الشكوك والالتباس. إذ لا يوجد مبرر إطلاقا للقول بأن " عقد لقاء من ذلك القبيل في العاصمة الفرنسية، وبتمويل

من الاتحاد الأوروبي يعد سببا آخر للطعن في شرعيته. ويبرر سحب الثقة منه ".لا يخفى أن المنطقة العربية أخذت تشهد منذ أواسط السبعينات ميلاد ظاهرة جديدة وإيجابية، تتمثل في عدد متزايد من منظمات حقوق الإنسان. هذه المنظمات لم يشارك في تأسيسها إسلاميون أو مهتمون بقضايا الثقافة الإسلامية. لقد كان هؤلاء مشغولين بقضايا ومعارك أخرى. فالذين بادروا بتأسيسها ينتمي معظمهم إلى التيار الليبرالي بمفهومه الواسع، ثم التحق بهم مناضلون قدموا من الساحة اليسارية. بعد أن قام الكثير منهم بمراجعات سياسية وفكرية.ورغم أن هذه المنظمات دافعت عن المساجين الإسلاميين في كثير من المناسبات، إلا أنها بقيت متمسكة باختلافها معهم في معظم القضايا الجوهرية. كما حافظت في الغالب على طابعها العلماني من حيث البناء الأيديولوجي لمنظومة حقوق الإنسان.

وبما أن الإسلام حاضر بقوة. ليس فقط داخل العالم الإسلامي ولكن أيضا على الصعيد الدولي: أصبح من غير المنطقي أن تتجاهل الحركة الحقوقية العربية بالذات وكذلك العالمية دور الدين في المنطقة.من هنا بدأ التفكير من قبل الحادي عشر من سبتمبر في تنظيم سلسلة من اللقاءات التشاورية. هدفها تنضيج فكرة مد الجسور بين طرفي المعادلة وتطوير آليات الحوار بين الأشخاص وليس (التنظيمات) المستعدين لذلك والذين اقتنعوا بأهمية الإقدام على خطوة من هذا القبيل. لأنه في المقابل هناك من داخل صفوف نشطاء حقوق الإنسان من يرى في مثل هذا الجهد عملا عبثيا من شأنه أن يحدث أضراراً بمنظومة حقوق الإنسان، ويؤدي حسب اعتقادهم إلى " تنازلات يستفيد منها الإسلاميون ".

أما لماذا التركيز على مسألة " تجديد الخطاب الديني "، فذلك أمر يبدو بديهيا، لأن التفاعل مع أفكار ومبادئ حقوق الإنسان يستوجب بالضرورة الانطلاق من نظرة مستنيرة للإسلام، تتجاوز تلك القطيعة المعرفية التي لا يزال يعيشها عدد واسع من المتشددين في الساحة الإسلامية على الصعيدين الحركي أو الثقافي.كما يدرك الأستاذ هويدي أنه بالرغم من أهمية الجهود التي بذلتها أطراف عديدة من بينها " التيار الوسطي " الذي ينتمي إليه، فإن قضايا شائكة وحارقة لا تزال معلقة في الفكر الإسلامي، وأن عملية التجديد لم تتوقف، ولا يمكن أن تتوقف لأنها جزء من طبيعة الدين وحركة التاريخ.

صحيح، أن حضور التيار العلماني في اجتماع باريس كان قويا، وقد تمت ملاحظة ذلك عند النقاش. كما تمت التوصية بضرورة تشريك أقوى وأكثر تمثيلية لكتاب ومثقفين ينتسبون

لمختلف مدارس الفكر الإسلامي بما في ذلك القريبين من الحركات الإسلامية. وأن هذه التوصية لم تجد صدا أو اعتراضا من المشاركين.

مصير الإسلام لم يعد يهم المسلمين وحدهم

أما لماذا يهتم الاتحاد الأوروبي بقضية تجديد الفكر الديني عند المسلمين، فأعتقد أنه بعد كل ما حدث من تطورات خطيرة منذ أن رفع تنظيم القاعدة الغطاء عن بئر الأفاعي، لم يعد بالإمكان مطالبة صانعي القرار في العالم بالبقاء على الحياد في قضايا تعنيهم بشكل مباشر، وتتفاعل داخل عواصمهم وتحدث تصدعات في مؤسساتهم. اليوم لم يعد مصير الإسلام يخص فقط المسلمين أو الفقهاء وحدهم. إن للموضوع تداخلاته الأمنية والثقافية والسياسية والاستراتيجية.لهذا تجري حاليا في كل الدول الغربية تقريبا مراجعات لإعادة تشكيل العلاقة بالإسلام والجاليات الإسلامية ومراكز القرار في كل العواصم الإسلامية. لا يعني ذلك تبرير أي شكل من أشكال التدخل، ولكن فقط حتى نفهم أن الأرض التي كنا نقف عليها من قبل قد تغيرت تضاريسها تماما. لهذا أصبحت وزارات الداخلية الأوروبية (فرنسا مثلا) تحرص على أن يكون للمسلمين هياكل رسمية تنظم وجودهم بشكل ديمقراطي، ومساجد ممولة من قبل الدولة مثلها مثل الكنائس والبيع.كما أصبحت الحكومات الغربية مهتمة بتكوين الأئمة والوعاظ حرصا على تحقيق التناغم بين العلمانية القائمة عليها الحياة الغربية والإسلام كدين ضمن بقية الأديان. وفي هذا السياق يجري منذ فترة التأسيس لفقه إسلامي أوروبي، أو على حد تعبير البعض " إسلام أوروبي " لأن الأمر يتجاوز الإطار الفقهي ويفرض رؤية مختلفة لمجتمعات مغايرة.

احترام الدين واجب وحرية التفكير مقدسة

الاعتراض الثالث الذي ركز عليه الكاتب مطولا خاصة في قوله : " الأسوأ أن نفرا من الغلاة استخدموا منصة التجديد لتسويغ التبديد وأحيانا التجديف. الأمر الذي يتجاوز الإساءة للدين إلى إثارة الفتنة، وإشغال الناس بجدل يصرفهم عن تحديات أكثر جسامة تهدد الأمة من كل صوب ". واعتبر أن " الخوض في مسألة تجديد الخطاب الديني له شروط. أهمها أن يكون للمشاركين في الحوار "شرعيتهم". والحد الأدنى لتلك الشرعية أن يكون هؤلاء على صلة

بالموضوع أو انتساب له من أي باب ". واعتبر أنه " من العبث الذى يرقى إلى مستوى العجب أن يتحول غير ذوى الصلة أو الصفة، بل أن يصبح المشتبكون مع الخطاب الدينى، متحدثين رئيسيين في أمر تجديده ".

من حيث المبدأ لا خلاف حول القول بأن احترام الإسلام والإيمان به والانطلاق من آلياته شروط دنيا لاكتساب شرعية الخوض في مسألة تجديد الخطاب الديني.لأنه بدون ذلك يصبح الأمر أشبه بالعبث.الاستناد على " التجديد " بنية تقويض الدين تفكير قصير النظر وجهد لا طائل من ورائه. لكن هل يمكن الانطلاق من ذلك لمنع إقامة حوارات مفتوحة بين المتدينين وغيرهم، أو بين من يؤمنون بالدور الاجتماعي والسياسي للإسلام وبين من يعتقدون بضرورة الفصل بين الدين والدولة ؟.

ليكن في علم الأستاذ الكريم أن اجتماع باريس لم يشهد تهجما على الإسلام، بل إن جميع المشاركين عبروا بوضوح عن احترامهم للإسلام ومكانته. ثم إن الغلو في تحديد الشروط المسبقة لإدارة الحوار، يخشى أن يؤدي في نهاية المطاف إلى الوقوع في الإقصاء والتكفير.فكثير من القضايا الخلافية المطروحة حاليا تستوجب النقاش المعمق والحر من أجل توضيحها على الأقل، لأن الكثير منها مطروح بدوره داخل دائرة الفكر الإسلامي، رغم عناد البعض أو عدم اعترافهم بذلك. والهدف من هذا التعقيب هو المشاركة في إخراج العلاقة بين الإسلاميين والعلمانيين من مأزق تاريخي، كلما بذلت جهود من أجل تجاوزه إلا وتجدد الاشتباك ليعيد الصخرة من جديد إلى سفح الجبل. من هذه الزاوية اعتبرت أن اللقاء الذي تم في باريس رغم بعض نقائصه واختلافي مع العديد ممن شاركوا فيه، يشكل خطوة في الطريق الصحيح يجب دعمها وتطويرها، ولم أستشعر في الإعداد له أو الأجواء الحوارية الإيجابية التي سادته ما يشكل "مؤامرة ضد الإسلام والمسلمين".

الإرهاب الناعم والتجديد*

د. حيدر إبراهيم
أكاديمي ومفكر سوداني

* نشر بجريدة "القاهرة" ١٤/ ١٠/ ٢٠٠٣.

أثار موضوع تجديد الفكر الديني قدرا كبيرا من الجدل والنقاش أكثر مما كان متوقعا لأنه من الطبيعي أن يتوقف أي مجتمع حي في كل فترة وأخرى لإعادة النظر في أفكاره، ولكن المجتمعات الخامدة تخشى أي تساؤل أو دهشة قد تهز الثابت والقار. خاصة حين تعتبر القضايا الفكرية محرمات لا يمكن الاقتراب منها. وقد كشف النقاش الدائر الآن عن إشكاليات نظرية وفكرية عديدة، وعن مشكلات عميقة في طرائق إدارة الحوار وبالذات قبول الآخر المختلف. ورغم الكتابات الكثيرة فقد استوقفتني ظاهرة كتابية يمثلها الأستاذ فهمي هويدي، تتردد في عدد من الصحف والمجلات العربية ولكن جسدها جيدا المقال المنشور في عدد الثلاثاء ٣٠ سبتمبر ٢٠٠٣م بصحيفة الأهرام ويعاد نشره في عدد من الصحف الخليجية.

(١)

هناك نوعان من الحوار. الأول أن يقارب أو يبحث عن الحقيقية أو بعض الحقائق، والثاني يفتش عن الإدانة وتجريم الآخرين. وفي الحالتين تختلف –بالتأكيد– اللغة والتعامل مع الآخر أي الاحترام أو التحقير. ومن الملاحظ أن الأستاذ هويدي دأب على تقمص شخصية ناظر الوقف الفكري العربي الإسلامي أو ألفة في فصل مدرسة الفكر الديني. وتظهر هذه الصفة من العناوين التي يختارها لمقالاته، مثال ذلك: "نقطة نظام" عنوان المقال الحالي أو "أسئلة مغلوطة في لحظة الخطر" (الأهرام ٣٠ أغسطس ٢٠٠٣م) ويمكن للقارئ أن يرصد أمثلة كثيرة. وبعد العنوان تواجه طوال متن المقال بتلك "اللغة المدججة" أو "منقبة" لأنها لا تفصح مباشرة أو صراحة عما يريده الكاتب ولكنها تنجح في وظيفتها في إثارة التشكيك والتساؤلات المريبة ضد الطرف الآخر، خاصة وأن كتابات الأستاذ هويدي في معظمها سجالية لأنه يعشق المبارزات وبالفعل يستعمل سيف الكلمات في تجريح الخصم أو المخالف. وهذا السيف عدته لغة حامضة وقارصة قادرة على العنف اللفظي.

يستهل الكاتب مقاله بهذا الحشد من الألغام من الكلمات والمفاهيم والتعابير التي تكفي لنسف كل المخالفين أفرادا وهيئات حيث يكتب:

"عندي طعن من حيث الشكل في تناول مسألة تجديد الخطاب الديني، التي صارت مضغة في أفواه كثيرين وساحة مستباحة اقتحمها كل من هب ودب ولم يكن الكلام السقيم على كثرته أسوأ ما قيل في تلك المناسبة، وإنما الأسوأ أن نقرأ من الغلاة استخدموا منصة التجديد لتسويغ التبديد وأحيانا التجديف، الأمر الذي يتجاوز الإساءة للدين إلى إثارة الفتنة وإشغال الناس بجدل يصرفهم عن تحديات أكثر جسامة تهدد الأمة من كل صوب". ولا أدري لماذا استمر في كتابة المقال ولو كنت مكانه لاكتفيت بهذا القصف المكثف فقد، أنهى معركته مبكرا، إذ ماذا يتبقى بعد هذا لكي يناقش؟ ولكن الكاتب مازالت لديه أسلحة للدمار الشامل من الكلمات والتعابير والصفات والنعوت. إذ يقول عن إعلان باريس: "وجدت أننا بصدد نموذج للخلل والعوار الثقافي، مجرح ومطعون فيه "يضيف صفات للإعلان: "أولا تحريف الموضوع والتدليس في الموضوع" ويردد صفة الاستباحة عند الحديث عن تزايد الاهتمام بالتجديد. كما أنه يصر على تسمية المؤتمرات والندوات بالمهرجانات مع أن هذه التسمية ليست قدحا تقلل من قيمة هذه اللقاءات فكريا ويقربها من مهرجان المسرح التجريبي أو الأغنية الشبابية.

تذكرني لغة وتعابير الأستاذ هويدي بكتب السلفيين والحنابلة والوهابيين التي تهتم بردع المخالفين وليس مناقشتهم. لذلك نجد عناوين مثل "السيف المسلول في قول فلان شاتم الرسول" أو "الصواعق المرسلة" وغيرها من العناوين. وكثيرا ما نجد في سرد نقاشاتهم مثل هذه العبارة: "ألقمه حجرا" أو "أفحمه". ويصر الأستاذ هويدي استصحاب هذا التراث في حوارات يفترض فيها احترام الآخر والبحث عن الحقائق. فالأستاذ لا يناقش الأفكار والآراء بل يستهدف الأشخاص. ولقد أثارت إعجابي دقة الأستاذ الإحصائية حين كتب: إنني حين ألقيت نظرة على المشاركين في اللقاء (٢٩ شخصيا دعوا من ٨ أقطار عربية) وجدت أن ٨٥٪ منهم من غلاة العلمانيين والشيوعيين السابقين. وكنت أظن أن هؤلاء هم ما يجب أن يحاورهم الكاتب إذ لا جدوى من مناقشة إسلامويين مثله تتطابق آراؤهم مع آراءه. وبالمناسبة إسلاموي هذه ليس القصد منها القدح والمهاترة بل هي مصطلح دقيق لكل من تطغى لديه الجوانب السياسية والأيديولوجية على الجوانب الدينية والثقافية في الإسلام والأخير هذا يسمى إسلامي، ويقابلهما في الإنجليزية Islamistic و Islamist. لذلك يمكن أن يصنف على سبيل المثال الأساتذة طارق البشري ومحمد سليم العوا وأحمد كمال أبو المجد وصلاح الدين الجورشي كإسلاميين ولكن الأساتذة فهمي هويدي ومحمد عمارة وحسن الترابي هم إسلامويون.

(٢)

يبدو أن الكاتب لم يهتم بمناقشة موضوع التجديد نفسه وبالتالي كـان عليـه مناقشـة الآراء المطروحة وإثبات تهافت أفكارهم كما كان يفعل المجـددون أيـام عظمـة الـدين. ويهـتم الكاتـب كما ذكر بالتوقيت والملاءمة، ثم المكان والملابسات وأخـيرا المشـاركون. فالكاتـب هنـا أقـرب إلى وكيل نيابة يريد أن يقدم صحيفة اتهام تمسك بأعناق المتهمين ولا تعطيهم فرصة للـبراءة، أكثـر منه مفكر وكاتب يسعى للمعرفة وتصحيح المفـاهيم والفرضـيات يبـدأ الكاتـب مرافعتـه بتسـاؤل شديد الخطورة عن "شـرعية" المشـاركين في الحـوار ويـرى أن الحـد الأدنـى لتلـك الشـرعية أن يكون هؤلاء على صلة بالموضوع أو انتساب إليه مـن أي بـاب، وهـؤلاء مـن غـير ذوي الصـلة أو الصفة. وهذا هو المدخل إلى تحويل الإسلام إلى كنيسة قـرون وسـطية جديـدة يقـف علـى بابهـا كهنة جدد وسدنة يمنحون صكوك الغفران، يسميها الكاتب هنا: الشريعة، وسـوف يظهـر مـن يحدد تفاصيل هذه الشريعة باعتباره يمتلك مفاتيح معرفـة الحقيقـة الوحيـدة المطلقـة. أمـا فيمـا يتعلق بالصلة والصفة فالمشاركون مسلمون أبناء مسلمين وهذه صلتنا كلنا بما فينا الكاتـب نفسـه. لأننا لم ندخل الإسلام بعد دراسته والاقتناع به. هو إيمان الوراثة والمولد والمنبـت ثـم تـأتي بعـد ذلك محاولات تثبيت هـذا الإيمـان بـالاطلاع والتعميـق، فهـل ينفـي الكاتـب هـذه الصـلة ومـا يتبعها من صفة؟ وأظنه يعني بالشرعية المؤهلات الـتي تسـمح لهـم بالاجتهـاد والتجديـد. هـل يقصد أن يكون أي كاتب أو باحث في الدين الإسلامي أزهريا أو خـريج معهـد دينـي؟ أم يمكـن لأي متعلم يملك الأدوات العلمية والعقل المتسائل والرغبـة في المعرفـة أن يجتهـد وأن يخطـئ أو يصيب دون أن يتهم باستباحة الدين أو الفتنة؟ للمفارقة أن أغلـب المجـددين المعاصـرين تلقـوا تعليما غربياً حديثاً، حتـى قـادة الحركـات الإسـلامية، بالـذات الكـبرى والنشـطة (السـودان، الجزائر، الأردن، تونس) وفي خارج المنطقة العربية نجد جميـع المجـددين والمفكـرين المهـتمين بالتجديد من غير الشيوخ مثل السير سيد أحمد خان ومحمد إقبـال ووحيـد الـدين خـان، وكـل الذين يقودون الدعوة إلى علم الكـلام الجديـد هـم الـذين ينـزع عـنهم الأسـتاذ هويـدي الشـرعية وانتفاء الصلة والصفة!!.

(٣)

يدرج الكاتب ندوة باريس ضمن فكر المؤامرة لأنها استبعدت المفكـرين والبـاحثين الجـادين الذين نذروا أنفسهم وجهـودهم منـذ عقـود لأجـل تأسـيس فكـر إسـلامي مسـتنير حسـب قولـه حرفيا، لقد دأب بعض الإسلامويين على ابتزاز الآخـرين. فهـم يعزلـون الأشـخاص الـذين يـتم

تصنيفهم كعلمانيين أو غير متدينين باعتبار ذلك أمرا عاديا، بينما يعطون أنفسهم حق حضور النشاطات التي ينظمها المختلفون عنهم. إذ يستحيل على صادق جلال العظم أو الطيب تيزيني أو محمود أمين العالم أو نصر حامد أبو زيد أو محمد أركون وغيرهم، حضور ندوة ينظمها الشيخ القرضاوي في الدوحة، أو مؤتمر يعقده المعهد العالي للفكر الإسلامي بواشنطن على سبيل المثال، حقيقة أتمنى أن يذكر الكاتب ندوة أو مؤتمر واحد أعدته جهات أو مؤسسات إسلامية ودعيت له مثل هذه الشخصيات. فالحوار طريق ذو اتجاه واحد لدى الإسلامويين، وحتى الإسلاميين بسبب تفكيرهم الإقصائي، وفي نفس الوقت يجيدون تمثيل دور الضحية والمضطهد.

يعرج الكاتب إلى "المكان والملابسات" ليقول "إن عقد لقاء من ذلك القبيل في العاصمة الفرنسية وبتمويل من الاتحاد الأوروبي يعد سببا آخر للطعن في شرعيته" استغربت من موقف كاتب إسلامي مخضرم وعالم يقدر الظروف أن يتحدث بهذه الطريقة التبسيطية عن المكان. فكيف يفسر انتقال حركة الإخوان المسلمين أو التنظيم العالمي للإخوان المسلمين في الخمسينيات إلى جنيف حيث أسس سعيد رمضان مجلة "المسلمون"، وكيف يفسر لجوء مئات الإسلاميين إلى لندن حيث ينشطون بحرية منذ هجرة راشد الغنوشي؟ وكيف يفسر —على سبيل المثال– أن المعهد العالي للفكر الإسلامي وهو مؤسسة فكرية إسلامية مستقلة أنشئت وسجلت في الولايات المتحدة في ١٩٨١م بواشنطن وهى التي تمول وترعى كل ما يتعلق بإسلامية المعرفة؟ والأمثلة لا تحصى فمركز دراسات الإسلام والعالم مكانه تامبا بولاية فلوريدا. حتى باريس المشبوهة هذه هى التي احتضنت مجلة "الإنسان" التي أصدرها إسلاميون في مطلع التسعينيات. هناك أسباب موضوعية كالحرية وحقوق الإنسان هى التي جذبت كل هؤلاء إلى مدن الغرب المسيحية ولم يتجهوا إلى بغداد أو القيروان أو فاس. لابد أن أشير على المستوى الشخصي أنني أقدر جهود الفيدرالية الدولية لحقوق الإنسان والاتحاد الأوروبي في مجال كرامة الإنسان. لأنه في حين كان الاضطهاد والقمع على أشده في السودان، وكان الشعب السوداني، يئن تحت حذاء العسكر، لم نسمع غير أصواتهم تدافع عن حقوق الشعب السوداني وتدين كل أشكال القمع والإهانة. والأدهى والأمر أن الإسلامويين في خارج السودان كانوا مبتهجين لقيادة دولة المدينة في الخرطوم، بل كتب أحد الأشقاء المصريين عن مجلس الصحابة الذي يحكم في السودان. يقصد مجلس الانقلاب العسكري.

يعتمد رفض أو قبول التمويل الأجنبي على الأجندة التي يتبناها النشاط: هل فرض الممول شروطه في تحديد الموضوعات والمشاركين واتجاهات النقاش أم كان الأمر متروكا للمنظمين؟ وهناك سؤال هام: هل التمويل المشبوه هو الذي يأتي من الغرب أم كل دعم من خارج الوطن حتى ولو من الأشقاء العرب والمسلمين الذين يفرضون أجندة سياسية وفكرية!!؟

(٤)

من المؤسف أن الكاتب شدد على مهاجمة الأشخاص والإسهاب في المكان والملابسات والتمويل، والأهم من ذلك مناقشة النوايا وما يريد المشاركون أن يتآمروا ضده. يقول عن الإعلان "إنه يكرر الكلام المتهافت الذي رددته مهرجانات أخرى سابقة، ذلك الكلام الذي يتذرع بتجديد الخطاب الديني لكي يعبث بالدين نفسه ويشتبك معه" يتهرب الكاتب من مناقشة الآراء وتحليل ازدياد الحاجة إلى تجديد الفكر الديني، حتى لو فرضنا جدلا لا اقتناعا أن هؤلاء المشاركين كتبوا بإيحاء من أسيادهم الأمريكان أو أرباب نعمتهم الغربيين، يجب أن ندحض أفكارهم بالعقل والمنطق والمنهج العلمي. فيمكن أن يكون هناك مفكرا عميلا، لذلك حين نكتب نناقش أفكاره أما عمالته فيتولى أمرها آخرون.

من أهم أسباب بهجوم الكاتب على لقاء باريس أنه ابتعد عن قضايا أكثر إلحاحا وهنا يضع العربة أمام الحصان. فنحن في حاجة لعقل أو فكر متجدد وناقد يستطيع أن يفهم هذه القضايا علميا ويجد لها الحلول الواقعية، علينا أن نبدأ بتحديث وتجديد العقل والواقع معا، ثم نواجه القضايا الأكثر إلحاحا. لذلك يقول بعض الإسلاميين الحقيقيين أننا لا نريد إسلام الموالد والدروشة، هذا ليس من التدين الصحيح، بل نريد تدين العلم والمعرفة والنقد.

إن ظهور محاولات التجديد بين الإسلاميين لا يعني عدم مناقشتهم ومحاورتهم، ولا يعني عدم قيام ندوات ومؤتمرات (أو مهرجانات) أخرى تناقش قضايا التجديد. ولماذا ينسى الكثيرون أن التكليف في الإسلام فردي، لذلك يظل التفكير فريضة إسلامية -كما قال العقاد- وواجب على أي مسلم أن يفكر ويجتهد.

خاتمة

يأتي الإرهاب الناعم أو التحريض واضحا في الجزء الأخير من مقال الأستاذ هويدي الذي يرى أن إعلان باريس قصد به إسعاد المولين، ولكن ما يهمه من دلالة "من حيث كونه حلقة في سلسلة التحرش والاجتراء على الإسلام ودورة في المجتمع. كما أنه يجسد غلاة العلمانيين والشيوعيين السابقين"، وهنا يرى أن التطرف الإسلامي تراجع إلى حد كبير: "لكن التطرف الناشط على الجانب الآخر، الذي يمثله ذلك التحالف الكامن الذي يطل علينا بين الحين والآخر لم يلق ما يستحق من انتباه، على الرغم من أنه يلعب دورا خطيرا، ليس فقط على صعيد النيل من ثوابت المجتمع وخلخلة قواعده ولكن أيضا على صعيد تشتيت الصف الوطني". وهكذا يؤكد الإرهاب الناعم على دوره الذي يتمثل في كشف وإدانة التطرف الجدي الذي يمثله حسب الحديث السابق: كفار (خطر على الثوابت) وخونة (يشتتون الصف الوطني). بعد مهمة الكتابة تبقى مهمة التنفيذ مفتوحة بإمكان أي مهووس أن يستخدم هذا المقال مرجعية في التكفير ثم يستخدم يده في إزالة المنكر ولم يكتب قاتلوا فرج فودة أو عمر الجار الله مقالات منمقة وملغومة فقد كفاهم أمثال الأستاذ هويدي القيام بذلك الجهد.

وأخيرا أختم بقول جلال الدين الرومي: "هذا هو الفكر الذي شوه سمعة العقل".

الأسباب مفهومة *

أحمد عبد المعطي حجازي
شاعر ومفكر وكاتب "بالأهرام"

* نشر بجريدة "الأهرام" ٨/ ١٠/ ٢٠٠٣.

من الطبيعي أن يضيق البعض باهتمام المثقفين المصريين بمسألة تجديد الخطاب الديني، هذه المسألة التي كان الحديث متصلا حولها طوال العامين الأخيرين، فيما كتب من مقالات ودراسات، وفيما عقد من مؤتمرات وندوات في مصر وخارج مصر، أهمها المؤتمر الذي عقده المجلس الأعلى للثقافة في أوائل يوليو ٢٠٠٣، والندوة التي عقدها مركز القاهرة لحقوق الإنسان في باريس.

وضيق البعض بالدعوة لتجديد الخطاب الديني وباستجابة المثقفين المصريين لهذه الدعوة له أسباب مفهومة لا تحتاج إلى شرح طويل، فالتجديد في أي أمر من الأمور عمل شاق يتطلب التفكير وإعادة النظر فيما كنا نقوله ونفعله دون نظر أو تفكير، لأنه كان لطول العهد والألفة يبدو لنا مستقرا ثابتا مسلما به مفروغا منه. ولأن الإنسان لا يبذل في إتيان ما تعوده الجهد الذي يبذله فيما لم يتعود. فضلا عن أن المألوف محسوب مجرب، أما الجديد فلا يزال في نظر المقبل عليه غامضا مجهولا.

ونظرة واحدة في التاريخ القريب والبعيد تؤكد لنا أن الدعوة للتجديد عندنا وعند غيرنا لم تكن دائما محل ترحيب وتأييد، وأنها قوبلت غالبا بالتخوف والتشكك والرفض، حتى أثبتت جدارتها، وفرضت نفسها، وأصبحت وضعا مستقرا ونظاما مألوفا.

والذين عاشوا في الخمسينيات والستينيات يعرفون مثلا أن معظم الشعر المعترف به اليوم لم يكن يحسب في الشعر آنذاك، وأن معظم فن اليوم لم يكن يعتبر فنا آنذاك، لأن الأجيال التي ظهرت في الخمسينيات والستينيات من الشعراء والكتاب والفنانين وجدت نفسها في عصر جديد لا تستطيع التقاليد الموروثة في هذه الفنون أن تفهمه وتتمثله وتعبر عنه، فلابد من خطاب أدبي وفني وفكري جديد يتحرر من هذه التقاليد، ويبلور تقاليد جديدة حية قوبلت في البداية بالرفض والاستهجان، حتى استطاعت في النهاية أن تمثل عصرها، وتخاطب جمهورها، فحظيت بالاعتراف.

وإذا كان الناس عامة يضيقون بالدعوة لتجديد الفكر أو الفن أو النظام السياسي والاقتصادي، فضيقهم أشد بالدعوة إلى تجديد الخطاب الديني، لأنهم في الدين يحتاجون إلى تلك الطمأنينة التي تنالها بالموافقة والتسليم.

غير أن حاجتنا اليوم أشد لتجديد الخطاب الديني. والدليل على ذلك أن الحديث لم ينقطع طوال العامين الأخيرين في هذه الدعوة التي انبنت على أساس أن الإسلام دين صالح لكل زمان ومكان. وبما أن الزمان متجدد، والواقع متغير، فالأسئلة والموضوعات التي يتعرض لها الدين متغيرة مختلفة. وما دام السؤال قد اختلف فلابد أن تختلف الإجابة ويتجدد الخطاب. وبهذا تتحقق صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان.

فإذا رفضنا تجديد الخطاب، أو أغلقنا باب الاجتهاد فيه، فالنتيجة أن يقف فهمنا للدين عند تصورات لم يعد يصلها شيء بالواقع الذي تحملنا عجلته إلى الأمام بينما تشدنا تصوراتنا إلى الخلف، وهكذا نتمزق بينهما ونجد أنفسنا أمام اختيار صعب: أن نتشبث بتراثنا القديم فننفصل عن الحاضر الذي نعيش فيه، أو أن نكون أوفياء لعصرنا فنفقد تراثنا وننقطع عن ماضينا.

وبعض الناس لا يتعرضون لهذا التمزق الأليم أو لا يشعرون به، لأنهم يعيشون بكل كيانهم في الماضي، فهم يعتادون عادات الماضي، ويتكلمون لغة الماضي، ويرتدون الأزياء التي كانت شائعة في أيام المماليك والمغول والديلم!

والخطاب الديني ليس مجرد كلام، وليس مجرد تراث محفوظ، وإنما هو منهج في التفكير يرتبط اشد الارتباط بما يتصل به في الواقع من المناهج الفكرية والنظم السياسية والاجتماعية والاقتصادية السائدة، يتفاعل معها، ويصب فيها، وتصب فيه. إغلاق باب الاجتهاد في القرنين الهجريين الثالث والرابع لم يكن مجرد هزيمة للمعتزلة القائلين بالعدل والتوحيد وخلق القرآن، ولم يكن مجرد انتصار لخصومهم من الحنابلة والأشاعرة، وإنما كان تعبيرا عن تحولات سياسية واجتماعية وفكرية شهدتها دولة الخلافة العباسية بعد أن رحل المأمون سنة٢١٨ هجرية (٨٣٣ ميلادية) فخلفه المعتصم، ثم الواثق، ثم المتوكل الذين أبعدوا العرب وهم حملة الرسالة عن السلطة، كما أبعدوا عنها الفرس وهم ورثة الحضارة، وأقاموا سلطانهم على حراب المرتزقة من جنود الترك الذين لم تكن لهم سابقة ولا تراث.

ومن البديهي وقد أصبح هؤلاء هم الحكام الفعليين أن تسقط الشرعية، وتتوالي الانقلابات، ويتضاءل سلطان الخليفة فلا يتجاوز حريمه، وأن يعزل، ويحبس، ويقتل، ويسمل، وأن يكفر أمثال المعري، ويصلب أمثال الحلاج، وان يصادر الوزراء والتجار، وتشتعل الفتن، وتسقط البلاد كلها في أيدي اللصوص، والعيارين!

إغلاق باب الاجتهاد كان نهاية عصر ذهبي، وبداية عصر انحطاط! وقد لاحظنا في هذا العصر الذي نعيشه أن الردة العقلية التي نقاومها بالدعوة إلى تجديد الخطاب الديني والثقافي بوجه عام، لاحظنا أن هذه الردة ارتبطت من ناحية بهزيمة ١٩٦٧ التي كانت هزيمة للنظم التي رفعت شعارات الثورة في المنطقة، كما ارتبطت من ناحية أخرى بالثروات البترولية التي تدفقت على بعض النظم المحافظة، وما نتج عن ذلك كله من اضطراب الرؤية، واختلال الموازين، وفقدان الثقة في العقل والتقدم.

فإذا كان العالم قد تغير الآن عما كان عليه في الستينيات والسبعينيات، ونشأت أوضاع دولية وإقليمية تفرض علينا اليقظة، وتسمح لنا بالخروج من الردة واستئناف النهضة والتجديد فسوف نجد بالطبع من يعترض طريقنا، لأن النوم بالنسبة له خير من اليقظة، والتقليد أسهل من التجديد، وربما كان أنفع وأربح!

وبعض الذين يتحدثون في المسائل الدينية يريدون أن يجعلوا هذا الحديث امتيازا خاصا مقصورا عليهم لا يحق لأحد أن يشاركهم فيه. وبإمكاننا أن نفهم هذه الظاهرة التي لم ينج منها مجتمع متدين. فليس كل مؤمن بدين قادرا وحده على فهم نصوصه أو أداء شعائره. والمؤمنون في كل ملة يحتاجون إلى من يعلمهم ويشرح لهم عقيدتهم، ويقيم معهم شعائرها.

وكلما اتسعت الدائرة، وانتشرت العقيدة، احتاج المؤمنون الجدد، ومعظمهم من العوام البسطاء لمن يساعدهم ويهديهم ويأخذ بأيديهم، وعندئذ تسنح الفرصة للوسطاء أن يقيموا من أنفسهم سلطة تقطع طريق المؤمنين إلى السماء، وتحتكر الكلام في الدين، وتنفرد بالتحليل والتحريم، وتخص نفسها بما شاءت من حقوق وامتيازات.

هكذا قامت السلطة الدينية في الحضارات القديمة فكانت الكهانة وظائف ومناصب يرثها الأبناء عن الآباء. وكان للكهنة رتبهم، وأزياؤهم، وأسرارهم، ولغتهم المقدسة التي يعرفونها هم ولا يعرفها جمهور المؤمنين. وكانت النصوص الدينية القديمة هي الأجدر بالتقديس والتكريم في مصر الفرعونية، ولم يكن يحق لغير الكهنة أن يشرح هذه النصوص ويكشف عن مقاصدها.

وكانت اللاتينية هي لغة الكنيسة الكاثوليكية حتى في البلاد الأوروبية التي كانت تتكلم لغات لا علاقة لها باللغة اللاتينية كألمانيا، وهولندا، وانجلترا، والسويد، ولم يكن هذا الوضع غريبا في نظر الكنيسة التي كانت ترى أن الكاهن وحده أو الراعي، هو صاحب الحق في أن ينطق اللغة المقدسة، أما خرافة أو رعيته فتثغو بلغاتها ولهجاتها الدارجة كما تشاء، إذ لا حق لها في أن تقرا نصا أو تجتهد في تفسيره. من هنا كانت ترجمة مارتن لوثر للإنجيل من اللاتينية إلى الألمانية في القرن السادس عشر ثورة هزت أوروبا، وساعدت في إخراجها من ظلام العصور الوسطي إلى أنوار العصور الحديثة.

ومن فضائل الإسلام أنه نجا من هذا الخطر، وجعل الصلة مباشرة بين الإنسان وربه، فالله سبحانه اقرب إلينا من حبل الوريد، غير أن بعضهم يريد أن يدخل في الإسلام بدعة جديدة فيحتكر لنفسه الكلام في الدين، ويمنع المثقفين المصريين من الدعوة لتجديد الخطاب الديني، لأن تجديد الخطاب الديني يسلبه امتيازاته التي لم يتمتع بها هو وأمثاله إلا في ظل الردة العقلية التي آن لنا أن نخرج منها، وأن نستأنف طريق النهضة والتجديد.

والمثقفون المصريون والعرب الآخرون الذين شاركوا في الحوار الدائر حول تجديد الخطاب الديني ليسوا غرباء عن الخطاب ولا عن المخاطبين، لا عن النص الذي يخاطب الواقع، ولا عن الواقع الذي يتطور ويتجدد، فلابد أن يطور فهمه للنص، ويجدد علاقته بالدين. لقد شارك في هذا الحوار فقهاء، ومفكرون، ومؤرخون، وقادة رأي من أمثال محمود حمدي زقزوق، وجمال البنا، وأحمد كمال أبو المجد، ومحمد سليم العوا، ونصر حامد أبو زيد، ومحمد سعيد العشماوي، ومحمود إسماعيل، وحسن حنفي، ورضوان السيد(لبناني)، وحيدر إبراهيم (سوداني) وهم من كبار المشتغلين بالدراسات الإسلامية، فضلا عن أدباء، ونقاد، وعلماء اجتماع، وفلاسفة من أمثال إسماعيل صبري عبد الله، وسيد ياسين، وخلدون النقيب (كويتي)، وهشام شرابي (فلسطيني)، وجابر عصفور، وصلاح فضل، وفيصل دراج (فلسطيني)، وجورج طرابيشي (سوري)، وعبد السلام المسدي (تونسي)..

ثم أن هؤلاء المثقفين لم يخترعوا الموضوع الذي ناقشوه، ولم يقترحوه، ولم يفرضوه، بل هو الذي فرض نفسه عليهم، فقد رأينا ما جره خطاب التطرف من محن، وما اقترفه المتطرفون طوال الأعوام الثلاثين الماضية من جرائم بشعة كنا جميعا ضحاياها، فليس عجيبا، أن نهب، وأن يهب العالم معنا لإقرار حقوق الإنسان، ومقاومة التطرف، ومعالجة أسبابه، والدخول في حوار مع أهل الديانات والثقافات الأخرى نصحح فيه صورتنا عند الآخرين،

ويصححون صورتهم عندنا، ونصل معهم إلى أرض مشتركة، ومستقبل مشترك. والمثقفون الذين اهتموا بتجديد الخطاب الديني وعبروا عن آرائهم في هذه المسألة ليسوا معصومين، كما أن غيرهم ليس معصوما.

وقد يحدث ونحن نراجع رأيا ونصحح ما نجده من خطأ قد يحدث أن نقع في أخطاء جديدة نحتاج لمن ينبهنا لها، ويساعدنا على تصحيحها، وبهذا الجهد المشترك، وبهذا الحرص على تجنب الخطأ وبلوغ الصواب يتحقق ما ندعو إليه من تجديد الخطاب الديني. لكن معظم الذين راجعونا حتى الآن لم يكونوا موضوعيين، وإنما عمدوا إلى التهييج، والتحريض، وإثارة العواطف، واستدرار الدموع حتى لا يفكر أحد فيما يقولون، ولا يطالبهم بالتزام المنطق أو تقديم الدليل.

المناظرة الراهنة



- إحياء الرسالة الحقيقية/ د. أحمد راسم النفيس
- الثقافة العربية وتجديد الخطاب الإسلامي/ جمال البنا
- تجديد الخطاب الديني/ د. جابر عصفور
- البحث في المكان الخطأ/ الباقر العفيف
- من شهوة الانقلاب إلى مصيدة الإرهاب/ محيي الدين اللاذقاني

إحياء الرسالة الحقيقية*

د. أحمد راسم النفيس
باحث إسلامي

* نشر بجريدة "القاهرة" ٧/ ١٠/ ٢٠٠٣.

إننا أمام إغراء لا يقاوم للحديث عن موضوع الساعة والشاغل الأول للصفوة، وصفوة تلك القضية المطروحة على بساط البحث أينما حل المسلمون وطلائعهم المتقدمة من "المستنيرين" الذين جابوا العالم محاولين محو آثار ما ارتكبه إخوانهم في الدين والعقيدة من "غير المستنيرين". تماما مثل من ترك ابنه للضياع ثم جاب العالم بحثا عنه وهو يبكي عليه!!.

آخر هذا الجديد هو ذلك الكتيب الصادر عن المجلس الأعلى للشئون الإسلامية التابع لوزارة الأوقاف المصرية حاملا عنوان "تجديد الخطاب الديني لماذا وكيف؟".

اشتمل الكتيب على مجموعة من أوراق العمل التي قدمت في الندوة التي أقامها المجلس من أجل الإجابة على هذا السؤال ومتحدثا عما أفرزته المرحلة الراهنة من متغيرات أملت على المؤسسة الدينية التحرك لمواكبة هذه المتغيرات ومحددا أربعة محاور للنقاش:

الأول: عن النقد الذاتي للخطاب الديني المعاصر. **والثاني**: عن ألوان الخطاب الديني وبالذات خطبة الجمعة وأنواعها وأساليبها. والمحور الثالث: عن التحديات التي تواجه الخطاب الإسلامي المعاصر مع التركيز على أهمية إحاطة العامة بالتقنيات الحديثة والقضايا العملية. أما المحور الرابع: فيتعلق بإعادة تأهيل الدعاة وتطوير المناهج الأزهرية والدورات التدريبية.

من ناحية أخرى فقد كان هناك رأي مختلف جاء في إطار البيان الختامي لمؤتمر المثقفين الذي عقدته وزارة الثقافة، ذلك الرأي الذي يرى (أن على الدول العربية أن تأخذ موقفا محايدا في صراع الأفكار والاجتهادات دون توظيف ديني للسياسة أو توظيف سياسي للدين).

إننا أمام أسئلة كثيرة ومهمة لابد من تقديم الجواب عليها:

أولا: ما هو الدين وما هي رسالته؟

ثانيا: ما هو الخطاب الديني؟

ثالثا: ما هو التجديد المطلوب؟

رابعا: ما هى المؤسسة الدينية؟

وأخيرا: ما هو الدافع لوضع قضية تجديد الخطاب الديني على رأس جدول أعمال النظم العربية ومؤسساتها الدينية والثقافية؟

أولا: ما هو الدين؟ وهل يكفي القول بأن "الدين عند الله الإسلام" لنحصل على إجابة شافية تدفعنا خطوة للأمام في مجال الإصلاح والتجديد؟ لا أعتقد أنا أن مثل هذا الجواب الكلي يمكن أن يضع بين أيدينا ما نبحث عنه، وهو السؤال الذي حاول البعض (من المنتمين للمؤسسة الدينية) أن يقدم إجابة عنه خلال الندوة المذكورة ولا نراه إلا زاد الأمور إبهاما، فبينما يقول وزير الأوقاف الدكتور زقزوق: "إن الإسلام في حقيقته دين للحياة بكل أبعادها المختلفة ومن الضروري أن يواكب خطابنا الديني ما يعنيه هذا الفهم الشامل للدين" ص١٧. يقول الدكتور كمال أبو المجد: "وقد شاركت في الدورات التدريبية لعدد من الدعاة فكانت المشكلة أن نظرتهم إلى الإسلام لا تستند إلى الإطار المرجعي الموثق المتكامل الذي يفسره القرآن الكريم وأحاديث النبي" ص٣٤.

ومن حقنا أن نسأل الدكتور أبو المجد والدكتور زقزوق أين نجد هذا الفهم الشامل والإطار المرجعي المتكامل، إذا كان أبناء الأزهر الذين جلسوا بين يدي الدكتور أبو المجد يفتقرون إليه؟ هل نجده عند جماعة الإخوان مثلا، وهم الذين منحوا أنفسهم براءة اختراع الإسلام الشامل، ناهيك عن أن ما طرحه هؤلاء السادة في ندوتهم عن الخطاب الديني وضرورة تجديده من محاور ليس فيها ما يشير من قريب أو بعيد لأهمية مراجعة الطريقة التي نتعاطى بها مع النص الديني أو أهمية إعادة النظر في السياق العقلي لقراءة وتوثيق هذا النص، والأهم من هذا هو صياغة هذه القراءة وتقديمها في إطار رؤى واقعية وسياسية واجتماعية، فهل يمكن أن نرى مثل هذا النقاش موجودا على جدول أعمال المؤسسة الدينية الرسمية التي أصبحت ترى أن المشكلة التي يعانيها المسلمون مجرد مشكلة تقنية إلكترونية دولية تتعلق بطريقة إدارة الصراع الذي يواجهه المسلمون في عالم متغير، ولو لم يتغير العالم لما وجد المسلمون ما يستدعي منهم أي تغيير، ولو لم يخترع! العالم من حولنا الكومبيوتر والعولمة لكان كل شئ على ما يرام.

إننا ننبه إلى الأهمية القصوى التي تحملها تلك الإنذارات المتكررة والكوارث المتوالية، والتي تشير جميعها إلى ضرورة إحياء الرسالة الحقيقية للدين، باعتباره المحرك الرئيسي

للتغيير الاجتماعي نحو الأفضل، ونحو أوضاع أكثر عدالة واستقراراً وتقدما.. (كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة).. (هو الذي بعث في الأميين رسولا منهم يتلو عليهم آياتنا ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة).. (إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي).

وتلك هى الرسالة الحقيقية للإسلام، تلك الرسالة والمهمة التي تغافل عنها المسلمون، رغم أنها تمثل جوهر الدين والسياسة والأخلاق، وانشغلوا بمطالبة الناس بتطهير النفس وإقامة السنن وإطلاق اللحية وارتداء النقاب وتكفير من يقول (والنبي) أو من يتوسل بحقه وإصدار الفتاوى التي تسلب الإنسان حرية إرادته (وبالمناسبة فهذه قضية بالغة الخطورة والأهمية) وكأن كل ما هو مطلوب منك أن تفعل هذا! برفق وأناة وأنت متبسم بل وتستخدم أعذب الألفاظ، وحبذا لو فعلت هذا عبر رسالة إلكترونية باللغة الإنجليزية تظهر فيها صورتك مرتديا رباط العنق وعندها تكون قد استكملت مؤهلات الداعية العصري، وعلى الفور تصبح نجم الفضائيات من دون أن يسألك أحد عن المضمون أو الرؤية الشاملة التي أقر هؤلاء الخبراء أنها غير معروفة المكان!!

وأخيرا: فالحديث حول استعادة الدين لوظيفته الحقيقية الأصلية كرسالة لتحرير الإنسان من الآصار والأغلال لا ينطلق من الرغبة في إحراج أحد وتحميله ما لا يطيق أو توجيه الدين في اتجاه عنفي تصادمي قدر انطلاقه من رؤية واقعية ترى أن انحسار دور تلك المؤسسات وتآكل مصداقيتها لم يكن يوما ما بسبب مؤامرة أمريكية- صهيونية، بل بسبب تخليها عن هذا الدور الذي أشرنا إليه والذي قام (بن لادن وإخوانه) بملئه بكل ثقة وطمأنينة واثقين أن "المؤسسة الدينية" لا ترغب في ملء مثل هذا الفراغ ولا التسبب في صداع لنفسها أو لغيرها.

ما هى المؤسسة الدينية؟

من بين قرابة ١٦ مشاركا في تلك الندوة لم يزد عدد الأزاهرة على أربعة أشخاص.

إلام يشير هذا؟ إنه يشير إلى أمرين أحدهما سلبي سنتجاوزه والآخر إيجابي. أما الإيجابي فهو انفتاح علماء الأزهر على أهل الخبرة والتجربة، ولو لم يكونوا من خريجي مدرستهم النمطية.

إذا فهى المؤسسة الرسمية الدينية باعتبار أن من جرى ضمهم والاستفادة من خبراتهم قد توفر لهم ما يمكن أن يصدر منهم من آراء سيكون انطلاقا من (حسن نيتهم السياسية)، ولكن يبقى أن الحق الحصري للأزهر ومؤسساته هى الرقابة على ما يصدر من أفكار وآراء قد جرى التنازل عنه لصالح هيئة اجتماعية أوسع وهى خطوة صغيرة إلى الأمام، إلا أنها نقلة مهمة في التعامل مع الأطروحات الفكرية المتداولة داخل المجتمع، فالأزهر مؤسسة علمية إلا أنها لا تمتلك الحق الحصري في تقرير ما هو دين وما هو مخالف للدين، خاصة إذا كان هذا من تلك النوعية التي يجرى استخدامها للمصادرة أو من أجل إصدار أحكام إدانة قاسية في قضايا ذات بعد سياسي في الأساس وهو ما نبه إليه بيان المثقفين العرب من ضرورة اتخاذ الدولة ومؤسساتها لموقف محايد ينأى عن توظيف الدين لأغراض سياسية من ذلك النوع.

ما هو التجديد المطلوب؟

إننا نعتقد أن التجديد المطلوب هو إحياء دور الدين الحقيقي في دنيا الناس، ذلك الإحياء الذي ينفع الناس ويمكث في الأرض. بل ويقطع الطريق على المزايدين والمرتزقة وهواة سفك الدماء (فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض). وعندها لن نكون بحاجة لأي مواجهات أمنية في الداخل ولا بذل المستحيل للجم المنطلقين إلى الخارج يفجرون الأبراج ويخطفون الطائرات.

عندها سيكون المجتمع كله مؤسسة دينية تعمل على خدمة الدين والأمة ويومها لن نعاني عجزا في القادرين على استخدام اللغات الأجنبية أو الحاسب الآلي، أو حتى ركوب الفضاء، فكل هذه أدوات ترتبط قيمتها بما تحمله من مضمون حضاري ينطلق من فهم واعٍ وصحيح للدين والدنيا، ويجنب المسلمين معاناتهم مع بعض المنتمين للمؤسسة الدينية وما يقدمونه من مفاهيم عن الدين في خطب الجمعة، أو حتى أحاديث التلفاز الرسمي بعضها يكرس التخلف العقلي الذي نعيشه (مثل قصة تفاحة أبي حنيفة والخمسين دينار حق الشيخ عبد القادر) والبعض الآخر يكرس مفاهيم الهمجية الدموية.

ويبقى من الضروري القول أليس كل أبناء هذه المدرسة هم من تلك الأصناف الرديئة ولن يخلو وجه الأرض من قائم لله بحجة إما ظاهرا مشهورا أو خائفا مغمورا، أولئك الجنود المجهولون الذين تعلمنا منهم الكثير، وما زلنا وما زال الكثير يدين لهم بالفضل والعرفان والإجلال.



تجديد الخطاب الديني*

د. جابر عصفور
أمين عام المجلس الأعلى للثقافة

* نشر بجريدة "الأهرام" ١/ ٩/ ٢٠٠٣.

شاع مصطلح "الخطاب الديني"- في السنوات الأخيرة- نتيجة شيوع مصطلح "الخطاب" في الاستخدامات اللغوية المعاصرة بوجه عام. وفي سياق أهمية التمييز بين الإلهي من نصوص الدين المقدسة والبشري من النصوص التي تدور حول الدين، أو ترتبط به، أو تنتسب إليه.

وقد سبق أن أوضحت- في مقال سابق- أن الخطاب الثقافي العام يتضمن مكونا دينيا بالضرورة، يطلق عليه أحيانا، وعلي سبيل المجاز أو التساهل، اسم الخطاب الديني، كما أوضحت أن مصطلح" الخطاب الديني" يمكن أن يغدو مصطلحا قائما بذاته، يشير إلى دائرة دلالية بعينها، مستقلة ومتكاملة، هي دائرة العلوم والمعارف المرتبطة بالدين أو المتصلة به أو المبنية عليه. وسواء كان المصطلح يستخدم بالمعني الأول أو الثاني، في تقلب دلالاته المعاصرة، فهو يشير في كل الأحوال إلى الآراء والأفكار والاجتهادات والتفسيرات أو التأويلات التي يصوغها البشر حول دينهم، ونتيجة اتفاقهم أو اختلافهم في كيفيه فهمهم نصوصه المقدسة، ومن ثم استنباطهم من الآراء أو الأحكام ما ينتسب إلى عقولهم القابلة- بحكم بشريتها- للإصابة أو الخطأ، الكمال النسبي أو النقصان الذي يدفع إلى معاودة الاجتهاد والاستنباط.

ويعني ذلك، ابتداء، أن مصطلح" الخطاب الديني" مصطلح بشري الدلالة تماما، من حيث هو نتاج بشري لعقول يمكن أن تصيب وتخطئ، ما ظلت هذه العقول قابلة لما يصيب البشر-إلا من عصم الله- من عوامل النقص، وما ظلت هذه العقول- من ناحية موازية- متباينة، مختلفة، لا تتطابق بالضرورة في الفهم أو التأويل، ولا تجمع في كل أحوالها علي قياس واحد، ونتيجة واحدة، فالاختلاف بين العقول أصل ثابت في طبيعتها البشرية، ولولا ذلك ما قيل" الاختلاف رحمة".

وقد أكد القرآن الكريم دلالات الاختلاف التي أبرزتها آيات من مثل:" ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة" (هود:١١٨) "ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة" (النحل:٩٣) "ولو شاء الله لجعلهم أمة واحدة" (الشورى:٨).

ويرجع اختلاف البشر في فهم نصوصهم الدينية- ومن ثم اختلاف خطاباتهم- إما إلى عوامل فردية ذاتية، أو عوامل اجتماعية تاريخية، أو إلى النوعين من العوامل مجتمعة. وقد ينتج الاختلاف الفردي عن صفات متأصلة، أو عارضة في عقل الفرد، منتج الخطاب أو حامله أو من يقوم بترويجه. وهي صفات تحدد اتساع أفق النظر أو ضيقه ابتداء، كما تحدد غلبة الاتباع أو الابتداع علي كيفية الفهم أصلا، فتحدد قبول مبدأ الاجتهاد أو إلغاءه، وتجاوز ذلك- في حال قبول مبدأ الاجتهاد- إلى ما يترك أثره في طرائق الفهم والاستنباط، وكيفيه الانتقال من المقدمات(المتصلة، أو المنقطعة) إلى النتائج التي قد ترضي البعض، أو تدفع البعض الآخر إلى الاختلاف معها أو عنها. ومستوي التعليم ونوعه ودرجات الذكاء الفطري والمكتسب، فضلا عن انفتاح علاقات المثاقفة الذاتية أو انغلاقها مقرونة بالصفات الملازمة للفرد، أو الصفات المرتبطة بالمجموعة الفكرية التي ينتسب إليها، كلها عناصر فاعلة، يودي تفاعلها إلى تداخل الأسباب الفردية الذاتية والأسباب الاجتماعية الثقافية للاختلاف. ولذلك يتمايز منتجو الخطاب الديني، حتى داخل المدرسة الواحدة أو التيار الواحد، نتيجة تكويناتهم الذاتية وخصالهم الفردية، ففيهم من كان يصفه القدماء- مثلا- بأنه كان" ضيق العطن" سريع الانفعال. ومنهم من كان يوصف برحابة الصدر ورجاحة العقل والمجادلة بالتي هي أحسن.

وتتمايز الخطابات نفسها نتيجة تجاوب الذاتي الفردي والاجتماعي الثقافي، وذلك بما يوصل للمغايرة والاختلاف داخل العصر الواحد بين الفرق المتعددة، المتوازية أو المتقابلة، المتصالحة أو المتعادية. وفي الوقت نفسه، تختلف أنواع الخطاب الديني من عصر إلى عصر، ومن حضارة إلى أخرى، حسب الشروط السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية الغالبة.

ولولا ذلك ما حدثنا الأشعري عن" مقالات الإسلاميين" والبغدادي عن" الفرق بين الفرق"، وما كتب ابن حزم" الفصل في الملل والنحل" والشهرستاني" الملل والنحل". وكل كتاب من الكتب التي ذكرت عناوينها يعرض للخطابات الدينية المعروفة في عصره، ساعيا إلى تأصيلها، مبرزا أوجه الاتفاق والاختلاف بينها، من وجهة نظر الخطاب الديني الذي يتبناه المؤلف، سواء كان أشعريا كالأشعري الذي كان رأس المذهب، أو ظاهريا كابن حزم، أو منتسبا إلى أهل السنة والجماعة مثل البغدادي.

ولذلك يتلون الخطاب المعروض بلون المنظار التأويلي الذي ينظر منه الأشعري أو ابن حزم، الأمر الذي يؤكد طبيعة الاختلاف وشيوع مظاهره. أقصد إلى تلك المظاهر التي جعلت

القدماء يفيضون في دلالات" الحديث" تختلف أمتي علي ثلاث وسبعين فرقة..." مؤكدين علي نحو غير مباشر مبدأ الاختلاف بوصفه مبدأ ملازما لعمليات التأويل الاعتقادي والتفسير النصي، فلا تأويل واحدا في كل الأحوال. ولا تفسير مجمعا عليه بين كل الفئات أو الطوائف أو النحل أو المقالات.

ومن التوافقات الدالة إطلاق الأشعري علي كتابه عنوان" مقالات الإسلاميين" فكلمة "مقال" قريبة كل القرب من معنى كلمة "خطاب" في أصلها الأجنبي. وقد أدرك المرحوم محمود الخضيري ذلك عندما ترجم كتاب الفيلسوف الفرنسي الشهير ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠)" خطاب في المنهج" بعنوان" مقال في المنهج"، جاعلا من كلمة "مقال" مقابلا عربيا لكلمة Discours الفرنسية، إدراكا منه -بحكم معرفته بالتراث الإسلامي- إن كلمة "المقال" هي الأقرب لترجمة الأصل الفرنسي.

ولكن اجتهاده لم يكتب له الشيوع. وشاعت كلمه" الخطاب" التي أصبحت علي كل لسان في السنوات الأخيرة، دالة على مقالات المفكرين. ومنها "مقالات الإسلاميين" التي نؤثر تسميتها باسم" الخطاب الديني" تأكيدا علي الطبيعة العامة للمفهوم الاصطلاحي الذي لا يقتصر علي الخطاب الديني وحده، والذي يحمل في ترابطاته الدلالية معاني الاختلاف والمباينة والمغايرة والتعدد والتنوع، فضلا عن الحوار أو الصراع، التفاعل أو التنابذ، بين الخطابات المتعددة التي تتشكل ملامح كل منها نتيجة شروط نوعية وسياقات موضوعية.

ويعني ذلك، في النهاية، أن مصطلح" الخطاب الديني" قاطع الدلالة في إشارته إلى الجهد الفكري الإنساني للبشر الذين لا يفارق خطابهم الديني أوضاعهم الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وذلك من حيث الكيفية التي يتأثر بها فهم النصوص الدينية بسبب العوامل والشروط التي تدفع بالفرد أو المجموعة الفكرية أو التيار المذهبي إلى هذا التفسير دون غيره، أو ذلك التأويل دون سواه.

ويؤكد ذلك إمكانات تعارض التفسيرات أو تضادها ما بين خطاب وخطاب، حسب الدوافع المحركة للفهم أو التفسير أو التأويل داخل الفرد بالقياس إلى غيره من الأفراد، أو المجموعة بالقياس إلى ما يخالفها من المجموعات، أو التيار في علاقته بما يناقضه من التيارات.

وأخيرا، داخل العصر الواحد في علاقته بغيره من العصور. وقس علي ذلك الدولة المحددة من حيث تقاربها أو تباعدها مع غيرها دينيا، وذلك من منظور الخطاب الديني الغالب علي الدولة، نتيجة تضافر مجموعة من الشروط الفاعلة. وربما كان الأدق- مع هذا الوضع- أن لا نتحدث عن خطاب ديني واحد، وإنما عن خطابات دينيه، متقاربة أو متباعدة، متصالحة أو متعادية، متحاورة أو متصارعة، وذلك في إطار وحدة الثقافة الإسلامية التي اغتنت بالتنوع الخلاق والحوار الايجابي والتفاعل الأصيل بين الخطابات التي انفتحت علي غيرها، ولم تحتكر دون سواها صفة" الإسلامي" التي اتسعت لتقبل السني والشيعي وغيرهما من الفرق والمذاهب الإسلامية.

وعندما غاب التنوع الخلاق، واختفي الحوار والتفاعل، تغلب مفهوم" الفرقة الناجية" التي تحتكر الصفة الإسلامية وتنفيها عن المختلف عنها، أو معها، واستبدلت هذه الفرقة بالمجادلة بالتي هي أحسن الإلزام بما هو اقمع، فكانت النتيجة تفكك وحدة التنوع الخلاق للثقافة الإسلامية، وضياع مظاهر التسامح مع المغاير والمختلف. ولزم عن ذلك وجود خطاب ديني واحد، مهيمن، له صفة قمعية في التعامل مع الخطابات المختلفة عنه أو المخالفة له، وذلك مقابل خطابات أخرى هامشية. أو مهمشة، تفرض عليها خشيتها من الخطاب السائد أساليب التقية، أو الهجرة إلى الهوامش الجغرافية النائية، أو اللجوء إلى الإرهاب الذي يودي بحياة الأبرياء في بلاد الإسلام وخارجها.

ووجود هذا الوضع في ذاته علامة علي ضرورة تغييره، خصوصا عندما يتسرب إلى الخطاب الديني السائد شوائب ضارة ليست من الدين في شيء، سواء علي هيئة إسراف في الجمود الذي لا يلاحق التغير والتطور، أو أشكال من التعصب والتطرف التي تطارد حضور التنوع الخلاق، أو أساليب قمع تتعارض مع المبدأ الذي تجسده الآية الكريمة: "لا إكراه في الدين" (البقرة: ٢٥٥). ويقترن بذلك وجود خطابات إرهاب ذات أهداف سياسية، ترفع شعارات الدين لتبرر جرائم المجموعات التي تهدف إلى استبدال الدولة الدينية القائمة علي التعصب بالدولة المدنية القائمة علي التسامح، مرتكبة في سبيل ذلك من الجرائم البشعة ما يحرمه كل دين، وترفضه البشرية بأسرها.

وعندما يصل الأمر إلى هذا الحد يصبح نقد الخطاب الديني السائد واجبا علي كل مثقف حريص علي دينه، مؤمن بالدور الأساسي للدين في تقدم المجتمع وتطوره وليس تخلفه وتراجعه، كما تصبح الدعوة إلى تجديد الخطاب الديني دعوة إلى إعادة الاعتبار للعقل الذي

كرم به الله الإنسان، وميزه علي بقية مخلوقاته. وفي الوقت نفسه، فتح أبواب الاجتهاد علي مصاريعها: ملاحقة لمتغيرات الحياة الواعدة، ومواكبة للصاعد من مخترعات العصر المتلاحقة، ومواجهة للتحديات غير المسبوقة في كوكبنا الأرضي الذي تحول إلى قرية صغيرة.

البحث في المكان الخطأ*

الباقر العفيف

كاتب سوداني

* نشر بجريدة "القاهرة" ١٦/ ٩/ ٢٠٠٣.

(١)

في علم ١٩٦٨ حاولت جبهة الميثاق الإسلامي بقيادة الدكتور حسن الترابي تمرير مشروع الدستور الإسلامي الكامل بصورة ديمقراطية من داخل الجمعية التأسيسية في السودان. ولقد سقط المشروع في البرلمان.

وبعد ذلك بواحد وعشرين عاماً استولى الدكتور الترابي على الحكم في السودان بالقوة العسكرية، وفرض على شعب السودان دستوره الإسلامي الذي ظل يحلم به كل تلك السنين. فأقام نظاما سام الشعب العذاب... وبعد أربعة عشر عاماً من تطبيق الشريعة الإسلامية في البلاد، لابد أن يسأل سائل ما هي الحصيلة؟ إن أنسب ما يعطينا صورة حول الحصيلة التي حصدها أهل السودان من حكم الجبهة الإسلامية هذان النصان: الأول فتوى أصدرها عدد من العلماء السودانيين، والثاني خطاب أرسله عدد من المثقفين السودانيين لرئيس الجمهورية إثر صدور تلك الفتوى: وفيما يلي النصان:

أولاً نص الفتوى:

الأحكام التي شرعها الله لعباده في كتابه أو على لسان رسوله ليس لأحد الاعتراض عليها أو تغييرها، لأنه تشريع محكم للأمة إلى قيام الساعة، ومن زعم أن الإصلاح خلافه فهو كافر ومن أجاز مخالفته فهو كافر، لأنه معترض على الله سبحانه وتعالى وعلى رسوله وعلى إجماع الأمة. ومثل هذا يستتاب وإلا قتل مرتداً، فالطعن في قوامة الرجال على النساء مثلا اعتراض على الله سبحانه وطعن في كتابه الكريم وفي شريعته الحكيمة وذلك كفر أكبر بإجماع علماء الإسلام. وقد أجمع العلماء أن من زعم أن حكم غير الله أحسن من حكم الله أو أن هدى غير رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أحسن من هديه فهو كافر ومن أجاز ودعا إلى الحكم بغير الشريعة الإسلامية، كمن يدعو إلى الاشتراكية أو الشيوعية، أو غيرها من المذاهب الهدامة المناقضة لحكم الإسلام فهو كافر ضال أكفر من اليهود والنصارى، وكل من ساعدهم على

ضلالهم وحسّن ما يدعون إليه وذم دعاة الإسلام وانتقصهم فهو كافر أيضا، حكمه حكم الطائفة الملحدة التي سار في ركابها وأيدها في طلبها. وقد أجمع علماء المسلمين أن من ظاهر الكفار على المسلمين وساعدهم عليهم بأي نوع من المساعدة فهو كافر مثلهم ومثله من انتسب إليهم وقال هو على مذهبهم وأنه معهم، وعليه فالانتماء إلى هذه المذاهب الإلحادية والأحزاب الجاهلية كفر وردة عن دين الإسلام. وإن كان المنتمي إليها يدعي الإسلام فهذا من النفاق الأكبر فإن المنافقين ينتمون إلى الإسلام في الظاهر، وهم الكفار في الباطن.

ثانياً: خطاب المثقفين

تعلمون، ولا بد أن مجموعة تضم ١٤ إسلامويا بينهم قادة تنظيمات سياسية وشخصيات متنفذة في السلطة –قد أصدرت بيانا يحمل فتوى بتكفير صريح لتنظيم طلابي الجبهة الديمقراطية) ولأحزاب ومعتنقي الديمقراطية والاشتراكية والموالين للنصارى –على حد تعبير الفتوى التي تم نشرها على نطاق واسع في الرابع من يونيو ٢٠٠٣م وقد سبق أن صدر بيان خلال شهر مايو ٢٠٠٣م يهدر دماء كتاب وصحفيين وسياسيين وقضاة ومحامين في قائمة تضمنت أسماءهم، ودعت إلى قتلهم مقابل أجر معلوم (عشرة ملايين جنيه للرأس) كما سبق هاتين الواقعتين في السنوات الماضية من التسعينيات تصاعد لثقافة العنف التي نتجت عنها اغتيالات مشهودة في دور العبادة في مناطق مختلفة من العاصمة الخرطوم منها حادثة الجرافة ومسجد أنصار السنة بالحارة الأولى بأم درمان وبعض المدن الأخرى، كحادثة ود مدني. وشهدت ذات الفترة حادث اغتيال الفنان المغني خوجلي عثمان ومحاولة اغتيال الفنان المغني عبد القادر سالم طعنا بالسكين في دار الفنانين بأم درمان بذات الرؤية التكفيرية وفي ذات المناخ، علاوة على تصاعد القمع والعنف الطلابي. جملة هذه الوقائع تستمد وقودها من المناخ الذي يسود السودان بتغذية مباشرة من روافد الاستعلاء الديني والثقافي واللغوي والنوعي والعرقي المتمدد بدعم واضح وإسناد من المعطيات القائمة التي لا يمكن إعفاء السلطة من المسئولية عنها، وارتفاع معامل الإقصاء وقهر الرأي الآخر داخل نطاق الدين الواحد والجماعة الواحدة، وعدم الاعتراف بأصحاب المعتقدات والثقافات الأخرى، مما يتناقض مع قيم المواطنة وحقوق المجموعات السودانية المختلفة...

يحدث كل هذا في وقت تتجه فيه كل الجهود نحو تحقيق السلام والديمقراطية وإشاعة الحريات وكفالة حقوق الإنسان، مما يجعل للسلطة الحاكمة واجبا أساسيا ومسئولية في

التصدي لهذه الظواهر الخطيرة: التكفير وإهدار الدم والاغتيالات العشوائية على الهوية والمعتقد والضمير بممارسة والتحريض على سفك الدماء وتحقير وتكفير الآخرين.

نحن الموقعين أدناه وبما تمليه علينا ضمائرنا كمفكرين وكتاب وأدباء وفنانين وأكاديميين وصحفيين ومهنيين، رأينا من واجبنا أن نرفع هذا الأمر لكم باعتباركم رأسا للدولة، لتتخذوا من الإجراءات ما يكفل درء هذا الخطر الفادح.

(٢)

أوردت هذه النصوص الطويلة أنها تحتوي على إشارات دالة على ما نحن بصدده الآن من ضرورة الإصلاح الديني ومن خطورة الدعوة لتطبيق الشريعة الإسلامية في غياب مثل هذا الإصلاح. فهي أولا تثبت أن تطبيق الشريعة دون إصلاح. لا تنتج عنه سوى الفتنة الدينية والاضطراب الاجتماعي، والخراب الاقتصادي. وهي ثانيا تدل على الفقر الفكري لحملة هذا المشروع، وغربتهم عن روح العصر. وهي ثالثا حصيلة تجربة جرى تكرارها في بلدان أخرى ألقى بها حظها العاثر في قبضة أناس من نفس شاكلة أهل المشروع الحضاري وتجرعت شعوبها من نفس الكأس التي تجرع منها شعب السودان، هو إهدار الحياة، وإضاعة الحقوق وتقييد الحرية وممارسة التمييز بين البشر حدث هذا في السودان وباكستان، وأفغانستان، وإيران، والسعودية، وأخيرا في الولايات النيجيرية الشمالية.

ورابعاً فالنصوص، وخاصة النصين الأخيرين تعطي دلالة على ما إذا كان هناك فرق جوهري بين المعتدلين والمتطرفين داخل هذا المشروع. والحقيقة أن كلا الطرفين يعتمدان على ذات النسق من النصوص، وتفسيراتها القديمة، وفي كثير من الحالات فإن المتطرفين أصدق في التعبير عن الشريعة من المعتدلين، فإنه ما صير المعتدلين معتدلين إلا استعدادهم للتنازل عن بعض جوانب الشريعة التي أسقطتها الحياة، مثل الجهاد والفتوحات، والرق، والجزية، وموالاة غير المسلمين. هذا ما يجعل أفغانستان طالبان أصدق تعبيراً عن الشريعة ويجعل إيران الخميني أصدق تعبيرا عن الشريعة من إيران خاتمي وسودان الترابي أصدق تعبيرا عنها من سودان البشير اليوم، خصوصاً بعد أن تنازل كلا النظامين عن الشق الخارجي لمشروعهما في تصدير الثورة إلى بلدان أخرى. وهو أيضاً ما يجعلان بن لا دن أصدق تعبيرا عن الشريعة من حكام السعودية، الذين والوا الأمريكان الكفار، ودنسوا الأرض المقدسة بأقدام الجنود المارينز.

(٣)

والنصوص الثلاثة تطرح جملة من الأسئلة الأساسية. وضمن هذه الأسئلة: ما سر هذه الأزمة الفكرية المستعصية التي ظلت تواجه صفوة الدعاة الإسلاميين اليوم فيما يتعلق بمسألة التجديد الديني؟ وما هو سبب عجزهم عن ضمان الحقوق المتساوية للجميع في إطار دولهم. الماثلة منها والموعودة؟ لماذا فشلوا جميعا في إيجاد حل فكري ونظري للقضايا التالية:

- فكرة المساواة الشاملة في الحقوق بين جميع المواطنين في الدولة، وعدم التمييز ضد النساء وضد غير المسلمين.
- حرية الضمير ومعالجة مسألة الردة.
- جوهر الديمقراطية، وأن الشعب، وليس الله، هو مصدر سلطات الحاكم، ومانح الشرعية.
- إقامة نظام إنساني يسوده حكم القانون ويحقق السلام الاجتماعي، وينأى عن استخدام العنف، أو التلويح به لحسم الخلافات الفكرية والسياسية.
- ولعل من الممكن جمع هذه الأسئلة في سؤال واحد كبير، وهو هل يحتوي الإسلام كدين على عناصر تجديد؟ وإذا كانت الإجابة نعم، لماذا لم يهتد إليها المسلمون؟ أما الإجابة المباشرة على هذا السؤال فهي أن الإسلام قطعا يحتوي على عناصر تجديد؟ أما لماذا لم يهتد إليها المسلمون فيبساطة لأنهم يبحثون عنها في المكان الخاطئ وفيما يلي تفصيل ذلك:

(٤)

لقد استشعر المسلمون الحاجة للتجديد الديني منذ أن أفاقوا على ما يحدث في العالم حولهم من تطور مدهش في مضمار الصناعة، والعلوم، والفكر، والفنون ولقد دعا قادة المسلمين المتنورين للتجديد الديني وللإصلاح السياسي والتربوي كشروط للالتحاق بالعصر، مؤمنين بأننا كأمة لن نستطيع التواؤم مع هذه البيئة الجديدة بأدواتنا البالية العتيقة، وبأننا إما أن نتواءم وإما أن تمضي فينا سنن الحياة فننقرض. وبالرغم من أن الدعوة للتجديد تعتبر من أكثر الدعوات قدما وعقما، فقد ظلت قائمة منذ قرن من الزمان دون أن تنتج فكرا تجديدياً تتأسس عليه نهضة شاملة. بل على العكس من ذلك فقد تراجعت وفشلت كل مشروعات التحديث

الليبرالية والقومية والماركسية، وصعد إلى السطح مشروع بديل تحمله مجموعة من الحركات والتنظيمات الإسلامية الداعية لتحكيم الشريعة الإسلامية، وقد نجحت هذه الحركات في الوصول إلى الحكم، أو التأثير فيه، في عدد من البلدان مثل: إيران وأفغانستان والسودان وباكستان. وقبلها السعودية وأخيراً بعض الولايات النيجيرية، كما ظلت ترتكب الفظائع المرعبة في بلدان أخرى مثل الجزائر، وباكستان، ومصر، إلى عهد قريب. هذا المشروع سقط بسرعة قياسية في جميع هذه البلدان، سقط عموديا وإلى القاع، وإن كانت كل دولة لا تزال قائمة. سقط نظريا وانكشفت سوءاته في ميدان القيم الإنسانية، وفي ميدان الأخلاق بالمعنى الفلسفي للكلمة، مثلما سقط في ميدان السياسة والاقتصاد. هذا مشروع لا يملك مقومات الاستمرار . وسيموت موتا طبيعياً.

ولقد شهدنا الكثير من دعاة التجديد ولكن لم نشهد مجددين إلا قليلا، فلماذا يا ترى؟ الإجابة المباشرة كما ذكرت سابقا هي التماس الإجابات في المكان الخطأ، أو التفكير من داخل الصندوق، والصندوق هنا هو إطار الشريعة الإسلامية، وخارج الصندوق هو إطار الإسلام، ومعروف أن الشريعة ليست هي الإسلام ، وإنما هى جزء منه، بل هي أوله ومدخله ومبتداه، وحدوده الدنيا التي لا يقبل دونها، في حين أن الإسلام يمتد في الرحابة والسعة حتى يلحق بالإطلاق وللتفكير داخل الصندوق مسلمات عوقت الحركة نحو التجديد.

(٥)

إحدى هذه المسلمات أن في الإسلام شريعة واحدة وترتبط بهذه مسألة الخلط بين السنة والشريعة، وعدم الدقة في تعريف السنة، وكذلك مُسلَّمة أن الفترة المكية كانت مرحلة تأسيس العقيدة فقط، وإن المسلمين فيها لم يكونوا على شريعة، وكذلك مسألة سرمدية النسخ. وكلها مُسلَّمات خاطئة فالإسلام فيه شريعتان، والمسلمون في الفترة المكية والنصف الأول من العهد المدني كانوا على شريعة كما سنبين لاحقا. والشريعتان تختلفان من حيث نسق الآيات التي تعتمد كقاعدة لاستخلاص الأحكام. فإحداهما ذات صفات كونية إنسانية والأخرى ذات صفات محلية إيمانية. الأولى تخاطب الناس بما هم ناس فالمسلمون في العهد المكي والنصف الأول من العهد المدني كانوا على الشريعة ذات الصفات الكونية، حيث الخطاب فيها موجه إلى البشرية جمعاء، وليس إلى أمة المؤمنين وحدها. لذلك تبدأ آياتها بـ يا أيها الناس و"يا أيها الإنسان، و"يا بني آدم". والثانية تخاطب أمة بعينها هي أمة المؤمنين، لذا تبدأ آياتها بـ "يا أيها المؤمنون" و"يا أيها الذين آمنوا" ولقد نسخت هذه تلك. ولقد اعتقد المسلمون أن

النسخ سرمدي. وهذا اعتقاد ينافي الحكمة في إنزال الآيات المنسوخة كما أنه يتجاهل منطق الحياة وآيات الآفاق. فالنسخ مرحلي وهو يمثل إرجاء للنصوص الكونية وليس إلغاء لها.

كذلك ألف الناس أن سنة النبي هي قوله، وإقراره، وعمله.وهذا غير دقيق إذ أن ليس كل قول النبي سنة، فإن أغلب قوله شريعة، أي تشريعا لأمته، ولا يلحق بالسنة إلا قوله المعبر عن حال قلبه من المعرفة بالله. أما إقراره فكله شريعة. وسنة النبي هي عمله في خاصة نفسه. والفرق بين السنة والشريعة هو الفرق بين النبي والفرد من سائر أمته وهو فرق شاسع وبعيد، عبر عنه النبي بقوله: "نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن نخاطب الناس على قدر عقولهم". فإذا قرأت هذا الحديث "إن الله احتجب عن البصائر كما احتجب عن الأبصار وإن الملأ الأعلى ليطلبونه كما تطلبونه" وأدركت فرقا بينه وبين حديث "كنت قد نهيتكم عن زيارة المقابر ألا فزوروها"، فقد أدركت الفرق بين السنة والشريعة فالسنة إذا هي شريعة النبي الخاصة، وقد كانت في المرحلة المكية شريعة له ولأمته معاً، ولكنها نسخت في حق الأمة واقتصرت عليه وحده. فالسنة هي شريعة وزيادة، وهي هي الشريعة الكونية. وقد آن للسنة أن تعود شريعة للمسلمين كافة كما كانت أول عهدها.

تلك الشريعة الكونية الصفات تقوم على:

الحرية الدينية

وذلك وفق آية "وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" (الكهف ٢٩) وآية "لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي" (البقرة ٢٥٦).

وآية "ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعا أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين" (يونس ٩٩). في هذه الشريعة الكفر بالله حق من حقوق الإنسان. ليس عليه عقوبة دنيوية لذلك قال: "إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلا" (النساء ١٣٧). والأمر الواضح هنا أنه لو كانت هناك عقوبة دنيوية على الردة لما أمكن أن يتردد الفرد ما بين الإيمان والكفر إلى أن يزداد كفرا. وبعض قادة المسلمين وكتابهم اليوم يوردون هذه النصوص لينفوا تهمة الإرهاب والعنف عن الإسلام رغم علمهم أنها نصوص منسوخة لا تقوم عليها الأحكام وإنما تقوم على آيات السيف والجهاد. هذه الآيات هي الأصل الذي منه تنزل الفرع الذي وآيات الجهاد، وقد آن الأوان لاعتماد الأصل مادة للأحكام.

السلام ونبذ العنف

وذلك وفق آية "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن، إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين" (النحل ١٢٥) وآية "الذين ينفقون في السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين" (آل عمران ١٣٤) وآية "خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين" (الأعراف ١٩٩) وآية "وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم" (الأنعام ٦٨) وكان النبي الكريم يغشى تجمعات الأعراب ويطالبهم بأن يستمعوا له فإن راقهم قوله أخذوه، إلا تركوه، فهم في ذلك أحرار وكان يحتمل الأذى، ويحمل الخير، ويصل الرحم ويعين على غوائل الدهر كما جاء الوصف والمسلمون اليوم يظنون أن النبي وأصحابه الأوائل كانوا مسالمين في مكة بسبب ضعفهم وقلة عددهم، وأنهم عندما أصبحوا أقوياء في المدينة غيروا أسلوبهم، وأظهروا حقيقتهم، واعتمدوا القوة والسلاح. أي أنهم تمسكنوا إلى أن تمكنوا وليس هناك شئ أبعد عن الحقيقة من هذا التصور الخاطئ والذي لا يليق بالنبي الكريم ولا بالإسلام. إن المسلمين لم يكونوا ثلة من المخادعين، بل كانوا مسالمين لأن هذه كانت شريعتهم الأصلية، وكانوا مأمورين باتباعها. ولو أمروا باستخدام العنف منذ البداية لأطاعوا أمر الله. ولقد رأينا كيف أنه عندما تأذن الله بالانتقال من الخطاب الكوني الأصلي للخطاب المحلي الفرعي، وجاء في سياقه الأمر بالقتال، استجاب له المسلمون رغم قلة عددهم وعتادهم.

الديمقراطية

وذلك وفق آية: "فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمصيطر" (الغاشية ٢١-٢٢) ولكن هذه الآية تعتمد أساسا للأحكام، بل اعتبرت منسوخة بآية الشورى، وبالطبع الشورى ليست هي الديمقراطية.

المساواة الشاملة بين البشر

وتشمل عدم التمييز بناء على الدين وفق آية: "يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكركم عند الله أتقاكم" (الحجرات ١٣) وآية "يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساءً واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيبا" (النساء ١). وآية "إن

الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون" (المائدة ٦٩). وكذلك وفق الأحاديث المستمدة من هذه الآيات مثل حديث "الناس سواسية كأسنان المشط"، و"لا فضل لعربي على أعجمي ولا لأحمر على أسود إلا بالتقوى كلكم لآدم وآدم من تراب". فالناس وفق هذه النصوص يتفاضلون بناء على التقوى والعمل الصالح أي بحسب قيمهم ومسلكهم وسط الناس ولا يتفاضلون بناء على الدين، أو العنصر أو النوع ولكن هذه النصوص غير محكمة، أي أنها غير معتمدة كأساس للأحكام الفقهية، بل اعتبرت منسوخة بالآيات التي تميز بين الناس.

والمساواة الشاملة تشمل أيضاً عدم التمييز بناء على النوع من ذكر أو أنثى ذلك وفق آية "فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر وأنثى بعضكم من بعض، فالذين هاجروا وأخرجوا من ديارهم وأونوا في سبيلي وقاتلوا وقتلوا لأكفرن عنهم سيئاتهم ولأدخلنهم جنات تجري من تحتها الأنهار ثوابا من عند الله والله عنده حسن الثواب" (آل عمران ١٩٥) و"من عمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة" (النحل٩٧) وآية "يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحا فملاقيه" (الانشقاق ٦). وآية "إن كل من في السموات والأرض إلا آتي الرحمن عبدا، لقد أحصاهم وعدهم عدا، وكلهم آتيه يوم القيامة فردا" (مريم ٩٤) وآية "ولا تزر وازرة أخرى" (الأنعام ١٦٤) وغيرها من الآيات الدالة على أن المرأة تقف على قدم المساواة مع الرجل في المسئولية أمام الله. أما آية المساواة بينهما أمام القانون فآية "ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم" (البقرة ٢٣٨) وكذلك الحديث المستمد من هذه الآية وهو "النساء شقائق الرجال".

أما معنى الآية فهو أن للنساء من الحقوق مثلما عليهن من الواجبات وفق مجرى العرف. والعرف اليوم هو تساوي الواجبات بين النساء والرجال مما يستدعي المساواة في الحقوق. أما آية "وللرجال عليهن درجة" فتمثل أولى درجات نسخ آية المساواة وهي تعني أن للرجال على النساء درجة على مستوى الروح والأخلاق وليس على مستوى الحقوق، وذلك تمهيدا لنسخها كليا بآية القوامة.

ومن هذه المسلمات أن الشريعة سرمدية، وأنها من ثم صالحة لكل زمان ومكان وإلى نهاية الحياة البشرية على الأرض. وهذه هي الأخرى مسلمة خاطئة، فكون الشريعة لا تصلح لزماننا هذا فأمر لا يحتاج لبصر ثاقب ليرى.

فالشريعة تكره الناس على الدين وفق آية السيف: "فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم" (التوبة ٥).

والشريعة تعتمد الرق وتشرع لـه وهـي تميـز بـين المسلم وغـير المسلم وفـق آيـة الجزيـة: "قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله مـن الـذين أوتـوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون" (التوبة ٢٨).

والشريعة تميز بين الرجل والمرأة وفق آية القوامة: "الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهم في المضاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا إن الله كان عليا كبيرا" (النساء ٣٤) وهي كذلك تميز ضد النساء وفق متعلقات هذه الآية من آيات الزواج والميراث (النساء ١١) والشهادة (البقرة ٢٨٢).

والشريعة ليس فيها نظام حكم ديمقراطي بل فيها نظام ثيوقراطي، وهو حكم الوصي الرشيد على القصر وفق آية "فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر، فإذا عزمت فتوكل على الله إن الله يحب المتوكلين (آل عمران ١٥٩).

والشريعة تقتل المرتد عن الإسلام، وفق آية السيف المذكورة أعلاه وكذلك وفق الأحاديث المستمدة منها مثل: "أمرت بأن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة ويصوموا الشهر فإن فعلوا عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها" ومثل "من بدل دينه فاقتلوه".

هذه هي الشريعة دون تزوير ودون اعتذار أو تبرير وقد كانت في وقتها وظرفها التاريخي حكيمة ورشيدة، غاية الحكمة وغاية الرشد، وفوق ذلك كانت متقدمة على ما سواها من نظم تقدما كبيرا. أما عصرنا الحاضر فهو زمان التوق إلى الحرية والسلام. زمان الديمقراطية، والمساواة، وحقوق الإنسان. وأي محاولة لنقل الشريعة من إطارها التاريخي ووضعها في هذا الإطار العصري، دون إصلاح أو تجديد ، فإنها ليست محاولة موبوءة بالخسران وحسب، بل تسئ إلى الشريعة إساءة بالغة، إذ تظهرها بالقصور الفادح عما هو متاح وممارس في عالم اليوم من حقوق، كما أن الكثير من جوانبها يبقى مستحيلا عمليا، مثل الجهاد والفتح والرق،

خصوصا بعد أن انعكست الآية وأصبحنا نغزى ونستعمر ولا يقام لنا وزن، وبعد أن تحققت في المسلمين النذارة النبوية: يوشك أن تتداعى عليكم الأمم كتداعي الأكلة على القصعة. قالوا: أو من قلة نحن يومئذ يا رسول الله؟ قال أنتم يومئذ كثير ولكنكم غثاء كغثاء السيل لا يبالي الله بكم.

(٦)

ومن هذه المسلمات أن الهجرة النبوية عبارة عن انتقال أفقي ما بين مكة والمدينة وأنها فعل حدث في التاريخ وانتهى. وخطورة هذه المسلمة أنها تغلق أذهان المسلمين عن معنى الهجرة من حيث تغير الخطاب والتشريع. فالهجرة انتقال أفقي ورأسي تؤرخ لهجرة في الخطاب والمعنى، من مستوى إنساني كوني لم تتهيأ له البشرية حينئذ، لمستوى دونه، ولكنه عملي وفعال لملامسته أرض الناس، ومناسبته لعصرهم ذلك البعيد. والهجرة أصلا لم يفرضها الاضطهاد الذي تعرض له النبي وأصحابه، والذي بلغ درجة التآمر على حياته، كما هو سائد ومعروف. وإنما الذي استلزم الهجرة هو هذا التحول الذي تأذن به الله في مستوى الخطاب فالاضطهاد من حيث التوحيد يمثل الملابسات والترتيبات التي رتبتها يد الله الخفية لتجعل الهجرة أمرا منطقيا في ظاهر الأشياء. هذا هو سبب الهجرة وداعيتها، من خلال النظرة التوحيدية، أما البقية فترتيبات وإخراج. فإذا فهمنا الهجرة بهذا المعنى، نستطيع إدراك مغزى وضرورة الهجرة المعاكسة من المدينة إلى مكة. وذلك يعني هجرة صاعدة من مستوى الخطاب الإيماني المحلي إلى مستوى الخطاب الإنساني الكوني.

(٧)

نحن بطبيعة الحال نعرف الظروف التاريخية التي وسمت مجتمعاتنا بسمة المحافظة والتقليد وأدت لإقصاء وتهميش التيارات العقلانية. فمنذ أن احتدم الصراع في فترة التكوين الأولى بين أهل الرأي وأهل الحديث، في مجال الفقه، وبين المعتزلة والأشاعرة في مجال علم الكلام أو الثيولوجيا، وبين الفلاسفة والمتصوفة في حقل المعرفة، كان النصر في هذه الحقول الثلاثة حليف التيار المحافظ الذي ينادي بتقييد الرأي والعقل وسيادة النص. وكذلك ندرك أن هذه الانتصارات الباهرة والحاسمة للتيار المحافظ قد تحققت بفضل كل من الشافعي في الفقه، والأشعري في علم الكلام، والغزالي في حقل المعرفة. فالدور الذي يلعبه هؤلاء العلماء الثلاثة في تأسيس الثقافة الرئيسية المهيمنة في العالم الإسلامي اليوم، شبيه بالدور الذي لعبه كل من ماركس وفرويد وداروين في تأسيس الثقافة الأوروبية المعاصرة.

وقد تمثلت مساعي دعاة التجديد في القرون الحديثة في محاولات عقلنة الثقافة والفقه، وذلك عن طريق إحياء مدرسة المعتزلة (الإمام محمد عبده)، بعث الفلسفة، (جمال الدين الأفغاني)، عدم التقيد بمذهب واحد وتحقيق الإجماع حول أصول الفقه غير المجمع حولها. وبناء على ذلك يمكن القول إن محاولات دعاة التجديد اتخذت مساراً ترميمياً، وذلك اعتقاداً بأن حل الإشكال يكمن في فتح باب الاجتهاد لتتسنى لهم قراءة نصوص الشريعة قراءة جديدة متأثرة بالحياة العصرية، وكذلك يكمن في حقن الثقافة الإسلامية التقليدية ببعض صور التفكير العقلاني. فهم يشككون في البناء الفوقي للثقافة لا الأساس النصي المتمثل في نصوص الشريعة. ولذلك أخطأوا الهدف.

فالداء يكمن في نسق النصوص التي تتأسس عليها الشريعة ذاتها، وكون هذا النسق يمثل اختيار الفقهاء الأوائل مما ينسجم مع مستوى عصرهم وحاجة مجتمعاتهم وطاقتها. وإن هذه النصوص قد انبنت عليها حضارة عظيمة مثلت مساهمة المسلمين للإنسانية في القرون الوسطى حينما كان يلف أوروبا الجهل والظلام، ولكنها قد استنفدت أغراضها، وانتهت مدة صلاحيتها. ولقد آن الأوان للمسلمين المعاصرين أن يمارسوا ما مارسه أوائلهم، وأن ينتخبوا نصوصا أخرى من القرآن والأحاديث النبوية، هي تحديدا النصوص الكونية الإنسانية التي أشرنا إليها سابقا، ليجعلوها أساس التشريع والثقافة والفكر، وليبنوا عليها حضارتهم الجديدة، ومساهمتهم للإنسانية في القرن الواحد والعشرين.

والفكر التجديدي له عناصر معينة لا بد أن يحتوى عليها. فمن هذه العناصر مثلا مفهوم القطيعة والاستمرارية. القطيعة تكون مع بعض الأسس الثقافية التي استنفدت أغراضها وانتهت مدة صلاحيتها، وأصبح استمرارها يمثل عقبة كؤود أمام تقدم الحياة. والاستمرارية تتحقق من استمداد الأسس الثقافية الجديدة من مصادر الثقافة ذاتها وليس من خارجها ومن هذه العناصر مفهوم الفكرة المفتاحية، أو النظرية الأساسية، القادرة على التفسير الكلي للمسائل وعلى حل تناقضات الثقافة القديمة مع الحياة، وعلى إعطاء أجوبة متسقة على جميع الأسئلة وأن يكون في ذلك ذا حجة دامغة وعارضة لا تقاوم.

ومن هذه العناصر أن يعتمد على آليات داخلية قادرة على تبين كيفية الانتقال من الأسس الثقافية السائدة إلى الأسس الجديدة. ومن هذه العناصر مفهوم الغرابة، والخروج عن المألوف والسائد. فالفكر التجديدي يبدأ بطبيعة الحال كصوت نشاز، وتغريد خارج السرب،

ويحدث صدمة في النفوس وتحديا للعقول، واستفزازا لسدنة القديم. وما ذلك إلا لأنه يأتي للناس من المستقبل.

(٩)

أما كيف يحدث التجديد وما هي الخطوات العملية التي تقود إليه، وما السبيل لتجاوز العقبات التي تقف في طريقه فهي أسئلة عتيدة ومشروعة. وأول ما يقال فيه هو أن التجديد لا يحدث بمجرد الحديث حوله، ولا عن طريق عقد المؤتمرات لمناقشته، وإنما يحدث بممارسته. وممارسة التجديد عمل فردي، وليست عملا جماعياً. وإنما وظيفة العمل الجماعي هي أن تهيئ المناخ المواتي الذي يعين الأفراد على التفكير الحر. وتهيئة المناخ المواتي تقتضي كسر احتكار رجال الدين،وإقبال العقول النيرة الكبيرة على الاغتراف من مصادر ثقافتها، بعد أن أدارت لها ظهرها زماناً طويلاً، وتركتها نهباً لعقول جامدة ومتحجرة، فحجرت الدين ونفرت عنه ولحسن الحظ، فإن هذا يحدث الآن بفضل المد الأصولي الذي فرض أجندته على الجميع مما جعل الكثير من المثقفين يقبلون على النظر في مصادر الثقافة الإسلامية، ويأتون فيها بأفكار متبصرة. وتهيئة المناخ تقتضي محاربة الهوس الديني ومقاومة الإرهاب الفكري، وحراسة الحرية والدفاع عنها، ودفع ثمنها ، وثمن الحرية هو دوام سهر الجميع في حراستها واستعدادهم للتضحية في سبيلها، إذ لا نهضة فكرية أو علمية أو ثقافية أو فنية بغير الحرية.

وخطورة الإرهاب الديني والفكري هي أنه يهدف إلى إخافة العقول وحشدها كالقطيع في مجرى فكري محصور بين خطوط حمر ، ممنوع الخروج عنه أو التشكيك فيه وهذه مقدمة طبيعية لإخصاء العقول الذي هو بدوره مقدمة طبيعية إلى نوم الأمم، وخروجها من التاريخ، بل وموتها. والبداهة تقرر أن العقل الخائف لا يفكر تفكيرا مستقيما، وإنما يفكر تفكيرا ملتويا، وهذا هو سبب الآفة التي تصيب مجتمعاتنا اليوم من قلة الفكر والتوائه. وتهيئة المناخ المواتي للتجديد تستلزم سيادة حكم القانون، وضمان حرية الضمير والتفكير والتعبير والتنظيم.

ولا بد من الإصرار على ذلك والنضال من أجله،ودرء مهدداته، وأكبر مهدداته ليست الحكومات الأوتوقراطية شبه العلمانية وحسب بل كذلك الحكومات التي تسمى نفسها إسلامية والمؤسسات الدينية من معاهد ومساجد وطبقة رجال الدين، وكذلك التنظيمات الإسلامية الداعية للدولة الدينية وتطبيق الشريعة الإسلامية، وما أفرزته مما يسمى بـ الجماعات المتطرفة التي تمارس الإرهاب بكل صوره بما فيه التصفية الجسدية للكتاب والصحفيين والمفكرين والفنانين، فلابد من مقاومة كل هذا ولا بد من تسمية الأشياء

بأسمائها، فالشريعة دون تطوير وإصلاح لا تصلح وتطويرها إنما يكون بتأسيسها علـى النصـوص الكونية للإسلام وفق ما ورد أعلاه. وعبارة أخيرة هي أنني في كل ما أوردت أعـلاه إنمـا متتلمـذ على الأستاذ محمود محمد طه الذي ضرب لنـا نموذجـا في ممارسـة التجديـد وحراسـة الحريـة والاستعداد الدائم لدفع ثمن حراستها.

من شهوة الانقلاب إلى مصيدة الإرهاب...
نظرات في هنوات وثغرات المشروع الثقافي العربي

محيي الدين اللاذقاني
باحث وشاعر سوري يقيم في لندن

ليس سجعا ذاك الذي قادني لاختيار هذا العنوان بل محاولة للتكثيف والدقة واستخدام الوحي والمفهوم فقد شطحنا وهوّمنا وسجعنا وها هي النتيجة عجز مركب وإحباط يكاد يكون يأسا من نوع يستعصي على العلاج إلى درجة ضقنا ذرعا بأنفسنا وأصابتنا أعراض الاكتئاب والاغتراب كلها التي يلخصها علماء الاجتماع بالنفور من الذات وخلخلة المعايير والقيم والاستلاب الكامل الذي يقود إلى مناطق اللامبالاة واللاجدوى واللامعنى.

إنها ليست مصادفة جغرافية أبداً أن يقع في الشهر الماضي انقلابان من أقصى المحيط إلى أبعد نقطة في الخليج (نواكشوط ورأس الخيمة) فهذان تأكيدان جديدان على أن شهوة الانقلاب تتحكم بنا وسوف تظل كذلك إلى وقت طويل فنحن انقلابيون بالضرورة والتربية لأننا ندرك منذ أن نعي ما حولنا أن الصعود السياسي الطبيعي من خلال أحزاب وتيارات فكرية من رابع المستحيلات وهكذا تحفر شهوة الانقلاب عميقا في الروح والعقل في غياب البدائل الأخرى. ولا أجدني إذ أبدأ بالثقافة السياسية مضطراً للاعتذار فهي دينامو بقية الثقافات وأي إخفاق أو فشل أو تقصير فيها ينعكس وبالا على الأنواع الثقافية المحايدة والمتخصصة.

إننا لسنا بحاجة هذه الأيام إلى التقليل من الثقافة السياسية بل إلى زيادة جرعتها والعمل على تطوير مؤسساتها ومعاهدها وتكثيف ممارستها فإخفاقنا ينبع من هناك وأي بحث عن أفق آخر أكثر كرامة لمجتمعاتنا سيرتد مدحورا أمام جدار الفساد السياسي الذي تعاني منه الدول العربية جميعا ولكن بنسب متفاوتة تكاد على تفاوتها تصر على عدم رسم محددات وثوابت للخلافة السياسية وعملية الانتقال السلمي للسلطة.

إن هذا الخراب من صنع أيدينا فلا يستطيع المثقفون العرب مهما أوتوا من قوة الحجة والألمعية أن ينكروا أنهم حكموا مباشرة وبالنيابة وفشلوا لأنهم وضعوا نرجسياتهم وطموحهم الشخصي قبل مصالح الأمة وكي لا نظلمهم كثيرا لابد أن نشير أن فشلهم كان حتميا ففي غياب المؤسسات السياسية المقننة ذات الدور الواضح والمحروس بالرغبة الشعبية والقانون تظل المبادرة الفردية رقصة مؤقتة في فراغ هائل مصيرها الزوال والتلاشي.

لقد كانت الناصرية سلطة مثقفين وكذلك البورقيبية وكان البعث في سورية والعراق حركة مثقفين وهناك أكثر من حاكم عربي هذه الأيام تلبسته شهوة التأليف والكتابة وأحاط نفسه بشلة مثقفين بعضهم حاول أن يؤثر ويغير ويطور والأغلبية اكتفت بذهب المعز تاركة لسيفه وحرسه ومخابراته قيادة البلاد إلى الهاوية.

وبما أننا وصلنا إلى القعر الذي ما بعده قعر حق لنا أن نتفاءل فمن كان في القاع لا ينحدر أكثر مما انحدر، لكن قبل أن نغتبط بالصحوة المتفائلة لابد أن ندرك أن شهوة الانقلاب العربية التي منعت مجتمعاتنا من تحقيق تراكم كمي يؤدي إلى تغيرات كيفية لن تغادر المشهد –إذا غادرته– ألا وهي تسلم دولنا ومجتمعاتنا إلى مصيدة الإرهاب الدولية التي نصبتها الولايات المتحدة الأمريكية وستحرص دوما على إحكامها وتجديدها كي تخفف من أزماتها العميقة والمتراكمة وتحل بعضها بالإلحاح على تعقيد أزماتنا ومشاكلنا.

إننا لا نبحث عن مشجب خارجي لتعليق قصورنا فالأمانة تقتضي أن نعترف بأننا فعلنا بأنفسنا وأوقعنا ببلادنا من الخسائر بما فيه الكفاية ومما يعجز عن فعله والإتيان بمثله أي عدو شرس لكن هذا لا يبرر نغمة المطالبة بعودة الاستعمار التي برزت بقوة مع احتلال العراق فالإخفاق الوطني يعالج بإرادة وطنية والاحتلال الخارجي لم يكن في يوم من الأيام حلا للاستبداد المحلي.

لقد دخلنا مصيدة الإرهاب مرغمين نتيجة ضعفنا واستعداد نخبنا السياسية الحاكمة منذ وقت طويل للتسليم بأن القرارات السياسية الخاصة بمستقبل المنطقة تصاغ في الخارج وأن سياسيينا ليسوا أكثر من منفذين لتلك القرارات إلى درجة زالت فيها الفروق بين الوكيل التجاري والوكيل السياسي، وصار الأول يستمتع بإمكانات أكبر في تعديل الخطط الخاصة بمنطقته حسب فهمه المنطقي لتطلبات المجتمع المحلي في ظل الأول –الوكيل السياسي– أسيرا لسياسات لا يجرؤ على مناقشتها، فمصطلح –الإرهاب العالمي– هو العصا السحرية الكبيرة التي يلوح بها عملاق فقد أعصابه وصوابه من كثرة مشاكله فلما عجز عن إيجاد حلوله الذاتية سلما اتجه لتسخير الآخرين طواعية و (بلطجة) لحلها وكانت مصيدة الإرهاب هي الاختراع الذهبي الذي يتيح له أن يفعل ما يشاء دون محاسبة دولية خصوصا بعد أن صارت أصابع الجميع بشكل أو آخر داخل تلك المصيدة الرهيبة.

يقول (إيمانويل تود) الذي درس ظاهرة تفكك النظام الأمريكي في كتابه –ما بعد الإمبراطورية–: أن اختيار العرب كخصم من قبل الولايات المتحدة هو الحل السهل. لذا تساء

معاملة العرب لأنهم يعانون ضعفا عسكريا ولأن لديهم البترول ولأنه لا وجود لدولة عربية فاعلة في اللعبة السياسية الداخلية.

هل كان قدرنا أن نصبح جزءاً من السياسة الأمريكية الداخلية منذ نشوء إسرائيل؟ وإن كان الأمر كذلك فقد حان أن ندرك حجم المشكلة التي تواجهنا وحقيقة أبعادها بعد أن أضيفت إلى الصورة الأصلية عوامل أخرى تجعل اللعبة أكثر تعقيداً وشراسة وهذا ما يجعلني أركز على الثقافة السياسية وعلى ضرورة انخراط المثقف في العمل السياسي بكل الوسائل فمهما قلنا عن التعليم والإعلام والتنمية والتقنية ستظل الجهود على تلك الجبهات ضائعة ومبعثرة لعدم وجود ما يضمن تراكمها المنتج واستمرارها.

لقد قيل مليار مرة أن استقلالية القضاء وحرية الإعلام وتطوير مناهج التعليم يغير من طبيعة المجتمعات والدول ويجعلها أكثر تقدما لكن ذلك لم يحصل عندنا ولن يحصل لأن الأنظمة السياسية الشمولية وغير الشرعية –بدرجات متفاوتة– لا تسمح بقيام مؤسسات تحاسبها وتسلبها سلطاتها وهذا ما يدفعني إلى الاعتقاد بأن خلق مؤسسات سياسية شرعية تؤمن آليات انتقال غير دموي وغير خداعي للسلطة هو المهمة التي لا يجوز تقديم أي شئ عليها إلا لمن شاء أن يحرث في الماء ويبذر في الهواء دون تفكير بمستقبل ما يغرس.

المثقف العربي في هذه الأيام صار مضطرا أن يأكل السياسة ويشربها وينام معها وأن يتظاهر وينتظم ويحرض أن يمتلك الجرأة الكافية لإلغاء خطوط الحظر التقليدية والاستماتة في سبيل خلق مؤسسات سياسية شرعية تحرس التطور وتراكمه، فتراجع دور الكلمة وشل فاعلية الثقافة الوطنية لم يكن بسبب وفرة الانغماس السياسي بل نتيجة لقلة ذلك الانغماس المتأتي من تراكم الإحباطات ويستطيع كل مدقق في تاريخ الثقافة العربية خلال قرن أن يلاحظ أن تأثير رجال الثقافة يزداد كلما أوغلوا في العمل السياسي وما جيل النهضة ثم جيل الدولتين الليبرالية والقومية إلا أمثلة ساطعة على الدور الفاعل للمثقف في حياة مجتمعه أثناء إتقانه لدوره السياسي وتفاعله الإيجابي مع الأحداث العربية والعالمية التي تحدد مصير أمته وقطره، فالثقافة القطرية ليست خطرا إلا حين تكون لافتة شوفينية وعصاباً يمارسه الجهلة.

ولعل الذين نادوا ذات يوم بتجسير الفجوة بين السلطة والمثقف –مع كل الاحترام لدورهم وأفكارهم– قد انتبهوا إلى أن كل الجسور قد تحطمت ففي اللحظة الحاسمة ترك السياسيون والتجار المشروع الوطني خوفاً وفرقا وهذه رفاهية لا يستطيعها المثقف المطالب بالعودة بكثافة جنونية إلى العمل السياسي وبعدم ترك بوصلة التطور بيد المافيا السياسية

والتجارية، التي تطعم المشهد العام بحفنة من المثقفين الانتهازيين حتى لا يقال إنها أهملت روح الشعب.

إن الأنظمة الشمولية ليست بحاجة إلى مثقفين فالليبراليون وحدهم يحتاجون مع حكوماتهم إلى التغطية الأيديولوجية والغطاء الثقافي أما المستبدون فتكفيهم الأبواق ولا يطربهم غير المصفقين وأصحاب المدائح غير النبوية وبالتالي فإن المراهنة على مشرع ثقافي عربي تتبناه الدول وتنفذه أجهزتها الحالية مسألة ميؤس منها.

لقد قامت محاولة رسمية من هذا النوع عام ١٩٨٥م وصدر ما يسمى ب (الخطة الشاملة للثقافة العربية) التي افترض واضعوها —وزراء الثقافة العرب واليكسو– أن تكون قادرة على الاستجابة لجميع التحديات الداخلية والخارجية وأن تكون قفزة نوعية في العمل الثقافي العربي وها هي بعد قرابة حقبتين على التصديق عليها وإصدارها نسيا منسياً.

إن الثقافة الرسمية العربية لا يمكن إلا أن تكون ذيلية للأنظمة السياسية التي تمثلها فذلك من طبيعة الأمور، وكان المفترض بالمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم أن تحقق استقلالا نسبيا لكنها انتهت أيضا أسيرة لموليها وصارت مع الزمن مكتبا مهملا للعلاقات العامة وعليه فإن أي رهان على الثقافة الرسمية يظل خاسرا ما لم يتم إدخال تعديلات جوهرية على بنية الأنظمة السياسية العربية وإشراك المجتمع الأهلي بالشأن الثقافي.

الثقافة حركة مجتمعات كاملة وليست دورا فرديا تعددت عناصر المساهمين فيها وتنوعت هوياتهم ازدادت فاعليتها، ولعل من أخطر ثغرات الثقافة العربية المعاصرة أنها ظلت شأنا حكوميا بحتا فتأثرت نتيجة لذلك بكل الانهيارات التي أصابت السياسات الرسمية ولنعترف دون مداورة بأن إلحاق النشاط الثقافي بالدولة ألحق بها أكبر الأضرار، فالذي يدفع للزمار كما يقولون في الأمثال الإنجليزية هو الذي يفرض طبيعة اللحن ونوعه، وهكذا صارت حرية العمل الثقافي العربي الممول رسميا بمثابة نكتة موسمية لا تستطيع إلا أن تضحك عليها وعلى كل من يعتقد أن النظام السياسي العربي يمكن أن يدفع أموالاً لتقوية مثقفين يعارضونه في المواقف والرؤى.

لقد أهرق حبر كثير في موضوع المثقف والسلطة وتناسى المثقفون —وهذه من هفواتهم– أن قواعدها لم تتغير كثيرا منذ أيام ابن خلدون فإما أن يكون المثقف (آلة السلطان وأداته) ويقتنع بدوره الهامشي المحدود أو يغامر بالنفي من الملكوت الرسمي وقد نفى كثيرون أنفسهم وابتعدوا

عن الثقافة الرسمية لكنهم لم يستطيعوا أن يخلقوا الثقافة البديلة لأن مؤسسات المجتمع المدني التي نبالغ في الحديث عنها غير موجودة ومحدودة التأثير حين توجد. وفي أوضاع كهذه كانت مجتمعاتنا أكثر حاجة للمثقف (الغرامشي) القادر على بلورة حركة للإصلاح السياسي متداخلة مع حركة الإصلاح السياسي لكن ذلك لم يحصل فقد ظلت فكرة المثقف السارتري –الشاهد والشهيد– أكثر جاذبية للمثقفين العرب الغارقين في سراب البطولات الوهمية من الغرامشية ومن (المادية والثقافية) التي نادى بها مارفين هاريس والتي تقدم الاحتياجات المادية على النظم الفكرية والمذاهب الاجتماعية.

يقال عن المثقفين إنهم أولا أصحاب رؤى وحملة مشاعل وحُرّاس ضمير وكلها أدوار مثالية لا غبار عليها لكني من بين جميع التعريفات أنحاز في ظروفنا الحالية اليوم لتعريف (أدوار دشيلز) الذي يعرف المثقفين بأنهم: ذلك القطاع من المتعلمين الذين لهم طموحات سياسية إما مباشرة بالسعي لكي يصبحوا حكاما لمجتمعهم أو غير مباشرة بالسعي إلى صياغة ضمير مجتمعهم والتأثير على السلطة السياسية في اتخاذ القرارات الكبرى.

هنا الدور واضح ومفهوم ومقبول نخبويا وعند العموم فالإصلاح الثقافي بمعزل عن الإصلاح السياسي مضيعة للوقت والجهد والمال في بلاد لا ضوابط قانونية تحكمها ويستطيع أي مغامر أن يقلبها رأسا على عقب في ظرف سنوات من التسلط وعدم المراقبة التي لا تسمح بها الشيم العربية في ممارسة السلطة وبما أن شهوة الانقلابات ستظل متحكمة بنا إلى أمد طويل فالأولى بالمثقف الذي يقوم بمهام لم يكلفه بها أحد –بالتعريف السارتري– أن يكلف نفسه إن لم يمارس السلطة مباشرة بالرقابة الشعبية المكثفة لسلوك الحكومات فنحن مقدمون على ظروف يصبح فيها كل حديث عن الحقوق الوطنية: الحريات وحقوق الإنسان بحكم الملغي، ففي ظل قوانين –مصيدة الإرهاب– ذات الطابع العالمي الشامل ستحصل أجهزة الاستخبارات في كل مكان على صلاحيات إضافية وسيعيش العالم (مكارثيات) عديدة ومتنوعة وسيكون لزاما على أي مثقف حقيقي أن يستنهض بكل الوسائل تراث الحريات الفردية والعامة الذي توشك البشرية أن تفقده نتيجة لتحولات شمولية مؤسفة حتى في بنية الدول الديمقراطية فما بالك بالدول الأخرى التي ما كانت تحتاج إلى مصائد إرهاب لتكثف قمعها واستبدادها.

إن إحدى أكبر وأخطر ثغراتنا في العالم العربي مسألة الهوية التي استخدمها البعض للدفاع عن التخلف بحجة الحفاظ على الأصالة ورفعها آخرون درعا لمحاربة التعددية وتكريس الفكر الأحادي وما هي حين ننحي الكلام الكبير المرتبط بفلسفتها إلا عملية وعي

عميق بحركة التاريخ تمارسها الشعوب لاكتشاف ذاتها وتجديد رؤاها ونحن في مرحلة نحتاج فيها إلى كل ذرة من ذلك الوعي لرسم خطط مستقبلنا وترتيب أولوياتنا والتخلص قدر الإمكان من قيود مصيدة الإرهاب المفصلة لنا بوصفنا -حسب صانعيها- شعبا ينتج التطرف ويصدره.

لقد حلت دول إسلامية عديدة مشاكل التطرف والتنمية كماليزيا، وهناك دول عربية قادرة على ذلك لكنه من غير المسموح أن تحقق تلك النقلة فالإرهاب -وهنا تبرز ازدواجية خطاب مقاومته - صار الدجاجة التي تبيض لأمريكا ذهبا وبالتالي صارت مقاومته بأي أسلوب غير الأسلوب الأمني مرفوضة ومعرضة للإيقاف الفوري إن لم تصدق عليها ابنة ديك تشيني الملاك الحارس للديمقراطية العربية الموعودة.

لقد استشهدت تلك السيدة وهي تشرح ذات مرة خططها لتطويرنا ديمقراطيا بحافظ إبراهيم في بيته الشهير (الأم مدرسة إذا أعددتها أعدت شعبا طيب الأعراق) ومع قناعتنا بأنه كلام حق يراد به باطل لابد من التأكيد على أن إهمال دور المرأة العربية أسهم في إفشال خطط التنمية وبرامج التعليم لكنه لم يصل إلى إنتاج جيل يربي على التطرف والإرهاب فالتطرف موجود في المجتمعات كلها، وقديما عانت منه أوروبا أكثر من معاناتنا قبل أن تنجح في فصل الدين عن الدولة أما، حديثا وخارج ذلك الإطار فالعنف في الشوارع الأمريكية أعلى منه في أي مكان في العالم وكل ذلك لن يدفعنا إلى إهمال المطالبة بثقافة متوازنة تقوم على السلام والتسامح فدون استقرار يزيل كل هذا التوتر من حياتنا لا معنى لأية خطة أو استراتيجية طويلة أو قصيرة.

ومن الثغرات التي تذكر لإكمال صورة المثقف العربي بسلبياته وإيجابياته عدم ممارسة ذلك المثقف للنقد الذاتي المكثف لنفسه ومنتجه الإبداعي ودوره وعدم التفاته الضروري في ظل سيادة ثقافة "الصومعة والعزل" إلى تمتين علاقته بالناس إلى أن صارت الجمعيات الثقافية مثل التنظيمات الماسونية المجهولة لقلة اختلاط أفرادها بمستهلكي الثقافة التي ينتجونها وذاك الدور النخبوي -الأصح الانعزالي- لا مكان له وسينتفي تلقائيا مع زيادة الانخراط في العمل السياسي والاجتماعي.

وتبقى بعد ذلك كله -أم الثغرات- المتمثلة في الاقتصار على الثقافة الأدبية والابتعاد عن الفلسفة والعلم والاقتصاد فإذا أضفت إلى ذلك تقصيرا بينا في التعامل مع التقنيات الحديثة وعجزا عن الاستجابة لتحديات التقانة تدرك صعوبة المهام الملقاة على عاتق ذلك المثقف لتطوير نفسه قبل التصدي لحل مشاكل التخلف العربي المزمنة.

لقد رصدت قبل أعوام تبلورا لنظام ثقافي عربي جديد بدأت بوادره مع حرب الخليج الثانية قبل أن يتم نصب مصيدة الإرهاب بهذه الدقة والإحكام وأجدني الآن مضطرا للاعتراف بأن هذه الظروف الطارئة ذات الطبيعية الكابوسية نسفت بعض الاستنتاجات التي توصلت إليها آنذاك ١٩٩٥ وعليه فإني لم أعد أظن بأن المرحلة المقبلة ستشهد صعودا أكيدا وسريعا للمثقف الليبرالي العربي الذي ظل محاربا من القوميين واليساريين والإسلاميين فلما اقتربت فرصته لتكريس التعددية وترسيخها جاء الإرهاب بمنطقه الأمني المريب ومصالحه المستترة لينسف ذلك الاحتمال الذي كان سيغني بالتأكيد الثقافة العربية المعاصرة ويجدد من آفاق تطورها ونموها باتجاه التعددية التي افتقدتها طويلا في أزمنة الاستبداد الطويلة ورغم ذلك لا بأس من المحاولة فالأفق التعددي المجرب هو القادر أكثر من غيره على تخليصنا من الحزب الواحد والزعيم الأوحد ومن الأحزاب ذات الطابع القبلي والعشائري التي تستر نفسها وتموه مواقفها ببعض أشكال الممارسة السياسية.

إعلان باريس

ليس هناك خطاب ديني بدون إصلاح سياسي شامل

إعلان باريس حول:

" سبل تجديد الخطاب الديني "

بدعوة من مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان انعقد بباريس يومي ١٢-١٣ أغسطس ٢٠٠٣، "اللقاء التشاوري حول السبل العملية لتجديد الخطاب الديني"، بين نخبة من المفكرين والباحثين والمدافعين عن حقوق الإنسان من ٨ دول في العالم العربي (نحو ثلاثين مفكرا وباحثا وحقوقيا). وعبر ست جلسات، قدمت أوراق عمل أساسية للكتّاب: أحمد عبد المعطي حجازي، د. الباقر العفيف، جمال البنا، صلاح الجورشي، د. فيصل دراج، د. نصر حامد أبوزيد. وقد دار الحوار حول هذه الأوراق شفاهة تارة وبالتعليق المكتوب تارة أخرى، في مناخ من الجدية والالتزام والعمق، والشعور بالمسئولية الحقة بين المفكرين والباحثين الذين كانت مشاركتهم تعبيرا عن ذواتهم الفكرية الفردية لا تعبيرا عن أحزاب أو هيئات أو جماعات منظمة.

تمحورت أوراق العمل والحوارات حول الإجابة عن سؤال أساسي هو: كيف يمكن التوفيق بين العالم الحديث الذي بلغ من التطور العلمي والتكنولوجي والاجتماعي والسياسي والثقافي مبلغا مذهلا، وبين تراثنا الديني والفكري، دون أن نفقد خصوصيتنا الثقافية، ودون أن ننعزل عن الدنيا التي تجري "ونحن هاهنا قاعدون"؟

وتتلخص المستخلصات الأساسية لهذا اللقاء في النقاط التالية:

أولا: أن "تجديد الفكر الديني" كان مسعى أساسيا في مسيرة الثقافة العربية الإسلامية منذ فجر الإسلام، ثم في مدارس المعتزلة وابن رشد والتصوف وإخوان الصفا وغيرها من بؤر الاستنارة. وفي العصر الحديث شهد الفكر الديني حلقات متتالية من اجتهادات المفكرين ومشاريعهم النهضوية، بدءا من حسن العطار ورفاعة الطهطاوي وبن باديس، مروراً بجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وخير الدين التونسي وشبلي شميل والطاهر الحداد، وليس انتهاء بطه حسين وعلي عبد الرازق وخالد محمد خالد ومحمود محمد طه وحسين مروة، وتلاميذهم المعاصرين.

ثانيا: أن تجديد الخطاب الديني ضرورة ملحة، انطلاقا من أن هذا التجديد مفصلٌ جوهري في عبور الفجوة الواسعة التي تفصل العالم العربي والإسلامي عن العالم المتقدم.

ثالثا: أن تجديد الخطاب (الإسلامي) ضرورة داخلية (عربية–إسلامية) عميقة، تنبع من رفض العرب والمسلمين لوضعهم المتردي في العالم، وهى ضرورة لا صلة لها بمطالب بعض الدول الكبرى، حتى لو حدث تماس في لحظة من اللحظات. وهى مهمة لا تنحصر في جهد رجال الدين المستنيرين، بل يجب أن تكون من أولى مهام المفكرين والمثقفين ومنظمات حقوق الإنسان، انطلاقا من النظر للإنسان باعتباره قيمةمركزية عليا، ومن أهمية تحكيم العقل في كل شئون الحياة.

رابعا: ضرورة التمييز بين "الإسلام" وتاريخ المسلمين، فالتاريخ السياسي للمسلمين، هو تاريخ بشري حافل بما يوجب النقد والنقض.

خامسا: رغم تنوع آراء المشاركين ومداخلهم بشأن طرق ذلك التجديد وأشكاله، فقد أجمعت على حقيقة أساسية هى أن تجديد الخطاب الديني عامل رئيسي في تجديد الواقع السياسي والاجتماعي بأسره في العالم العربي، كما أنه لا يمكن تحقيق تجديد الخطاب الديني بدون الشروع في إصلاح سياسي شامل يشيد دعائم دولة ديمقراطية تضمن التعددية وتحمي الحريات العامة وحرية الفرد وحقه في التفكير والاختيار، وهو الحق الذي بدونه لا تتوافر حرية البحث العلمي، وخاصة في مجال الدراسات الاجتماعية.

سادسا: أن تجديد الخطاب الديني لن يؤتّي ثماره المرجوة بدون إصلاح ثقافي مجتمعي ينطلق من الإيمان بنسبية المعارف، وبحقوق البشر في الحوار والمساءلة، وهو ما يعني خلق حالة فكرية اجتماعية سياسية شاملة، وفك الارتباط بين السلطات السياسية المستبدة وبين الفكر الديني المتجمّد أو المتخلف أو المتطرف.

سابعا: أن أبرز المعوقات أمام تجديد الخطاب الديني في العالم العربي، التوظيف السياسي للدين بواسطة الحكومات العربية والجماعات المتطرفة وبعض الأحزاب السياسية، لخدمة أهدافها الخاصة، وكذلك ازدهار دعاوى صراع الحضارات والثقافات في العالم العربي والغربي. كما أن الشعور الراسخ لدى الشعوب في العالم العربي بعدم الإنصاف والتهديد، نتيجة تخاذل أغلبية الحكومات الغربية عن دعم القضايا العادلة للشعوب العربية، واتخاذ مواقف عدائية أحيانا ضدها –وخاصة في القضية الفلسطينية– يلعب دورا مركزيا في دعم

الخطاب الديني المتطرف وتكريسه، وإضفاء "شعبية" عليه تتناقض والمصالح بعيدة المدى للشعوب ذاتها.

ثامنا: تبلورت، عبر الحوار الرفيع، ثلاثة اتجاهات أساسية:

الاتجاه الأول: يرى أن القرآن فيه كل الإجابات، وأن قراءة سليمة صحيحة للدين ستكشف عن أن القرآن زاخر بمعاني التجديد والحرية والعقل والتقدم والعدالة والشورى واحترام الآخر، فهو عقيدة وشريعة.

الاتجاه الثاني: يقول بتاريخية النصوص، وضرورة الاجتهاد على كل مستويات قراءة النص. فالمعاني لا تعطي ذاتها للقارئ وإنما يتم استنباطها على ضوء التجربة التاريخية، حيث أن النص القرآني ذاته استعمل خطاب التاريخ. ومن ثم تصبح كل قراءة ممكنة مرهونة بالتاريخ المعطى، حيث تتجلى ضرورة إخضاع التفسيرات الموروثة للنقد باعتبار أنها القراءة الخاصة بزمانها، وذلك على ضوء معاشنا الراهن ومعطيات حياتنا المعاصرة. ويدعو هذا التيار إلى الدولة العلمانية التي لا تعني نفي الدين أو التناقض معه وإنما تطلق إمكانياته الروحية الكامنة من عقال القراءات الزمنية وأسر التوظيف السياسي والانتهازي. وفي نفس الوقت تصبح المرجعية في شئون السياسة والتشريع مدنية لا دينية.

الاتجاه الثالث: يقوم على أساس الفصل بين "الدين" و"الفكر الديني". حيث الأول مقدس إلهي لا يمس، بينما الثاني بشري يخطئ ويصيب ويتغير بتغير العصور والحاجات الإنسانية المتحولة.

ويتفرع هذا التيار إلى فرعين:

فرع يرى تجديد الفقه الديني وأصوله منطلقاً من مرجعية القرآن وحده، مع ضبط الحديث والسنة بمعايير القرآن الكريم.

وآخر يرى تجديد الفكر الديني عبر إعادة تسليط الضوء على النصوص العمومية والعمل بها، دون النصوص الخاصة بحقبة زمنية معينة ومنطقة جغرافية بعينها أو مناسبة بذاتها.

وأعرب آخرون عن اعتقادهم بضرورة وضع مشروع علماني عربي، الأمر الذي يتطلب تعريف الرأي العام "بالعلمانية" وإزالة الالتباس الذي لحق بمفهومها، والتأكيد على أنها لا تعارض الدين كدين، بل تعارض تسييس الدين.

بينما توقع آخرون بأن رياح التجديد في الخطاب الديني الإسلامي ستهب من خلال التفاعلات الجارية بين الإسلام والمسلمين في أوروبا والمجتمعات الأوروبية، فيما صار يعرف في الأوساط الأكاديمية الأوروبية والإسلامية بـ"الإسلام الأوروبي"، تمييزا له عن الإسلام "الآسيوي" أو "العربي".

تاسعا: خلص المشاركون إلى عدد من التوصيات الهامة، الموجهة إلى: الحكومات (بوصفها المهيمنة على المؤسسات الدينية الرسمية وقنوات بث الخطاب الديني وآلياته في العالم العربي)، والمجتمع المدني وخاصة الحركات الثقافية والاجتماعية والحقوقية في العالم العربي، هي:

١- دعوة الحكومات لمراجعة مضامين الخطاب الديني في مناهج التعليم الديني وغير الديني وتطويرها، وتخصيبها بأفكار المجددين الدينيين.

٢- حث المسئولين عن وسائل الإعلام المقروءة والمسموعة والمرئية –المملوكة للحكومات أو الأفراد– على مراجعة مضامين الخطاب الديني السائد فيها وتطويرها، بما يجعلها تتلاءم مع مشاكل العصر الراهنة، وعدم التعتيم على جهود دعاة التجديد الديني التاريخيين والمعاصرين.

٣- حث الحكومات والحركة الثقافية والمؤرخين والحقوقيين على إعادة الاعتبار للتراث الديمقراطي والحقبة الليبرالية السابقة في العالم العربي، والتي كان من بين أبرز خصائصها، أنها أتاحت المناخ الأفضل لرؤى التجديد في الفكر الديني.

٤- حث الحكومات على ضرورة مراعاة أن تعامل كافة الأديان والمذاهب معاملة متكافئة في برامج الإعلام ومناهج التعليم.

٥- جمع وإعادة نشر المؤلفات الدينية التجديدية (البعيدة والقريبة) في سلسلة كتب أو كراسات صغيرة.

٦- حث المفكرين والأكاديميين والإعلاميين على تناول أعمال المجددين الدينيين بالبحث والمناقشة والنقد بكل وسائل النشر والاتصال المتاحة.

٧- العمل على استخدام الأوعية الفنية والثقافية والإعلامية في تجديد الخطاب الديني.

٨- تيسير الحصول على المعارف الدينية المستنيرة، باستخدام الإنترنت وشرائط الكاسيت والفيديو والكتب والكراسات المبسطة سهلة التداول.

٩- تنظيم دورات تدريبية خاصة حول تجديد الخطاب الديني لوعاظ المساجد والأئمة ومحرري الصفحات الدينية في الصحف، ومعدي البرامج الدينية في وسائل الإعلام المسموعة والمرئية ومدرسي المعاهد الدينية، بمشاركة مجددي الفكر الديني ودعاة حقوق الإنسان.

١٠- إنشاء موقع خاص على الإنترنت بقضية تجديد الخطاب الديني وتخصيص زاوية فيه للحوار المفتوح، وإنشاء بنك معلومات خاص بتجديد الخطاب الديني.

١١- ضرورة التعريف بالفكر الصوفي وأنماط التدين الشعبي.

١٢- حث منظمات المجتمع المدني والحقوقيين والمفكرين على إدارة حوار استراتيجي بعيد المدى مع جماعات الإسلام السياسي حول دور الدين في المجتمع وموقع الإنسان في خطاب هذه الجماعات.

١٣- حث علماء الدين والمفكرين الإسلاميين على ضرورة مساجلة المرتكزات الفقهية للعنف والتطرف والإرهاب، وعدم الاقتصار على رفض وإدانة الجرائم التي ترتكب بناءً عليها.

١٤- مناشدة علماء الدين والمفكرين الإسلاميين الامتناع عن التوظيف الأعمى لقدسية الدين والزج به في التحريض على مصادرة الفكر والأدب وإعمال العقل. إن الالتزام الديني والأخلاقي يحتمان عليهم الإنصات للأسئلة النابعة من المجتمع على أساس التمييز بين الإسلام كدين، والفقه كمعرفة أنتجها فقهاء وباحثون بشر، بما يتطلبه ذلك من إجراء مصالحة بين الفكر الإسلامي ومتطلبات التقدم المادي والمجتمعي والأخلاقي في العصر الحديث.

١٥- رفض مصادرة أي كتاب أو مطبوعة، والعمل الفوري من قبل جمعيات حقوق الإنسان والهيئات الثقافية والديمقراطية على نشر أي كتاب تتم مصادرته بواسطة أجهزة الأمن أو الإدارة الحكومية أو المؤسسة الدينية في أي بلد عربي.

١٦- نقد إعلان حقوق الإنسان في الإسلام، باعتباره نموذجاً للقيود غير المبررة التي تضعها الأنظمة السياسية والقوى الاجتماعية على ممارسة حقوق وحريات أساسية وغير قابلة

للتصرف. ومناقشة موقع الإعلان من منظومة حقوق الإنسان ومدى انسجامه مع المعايير الدولية ومقاصد الإسلام.

١٧- ضرورة استمرار الحوار بين الباحثين والمفكرين والحقوقيين، بحيث يصبح هذا الملتقى منبرا فكريا دائما للحوار الفكري والثقافي والحقوقي حول تجديد الخطاب الديني.

١٨- ضرورة أن يتسع الحوار ليشمل قطاعات متعددة في المجتمع، لأن الإصلاح أو التجديد الديني غير محصور في رجال الدين، بل يشمل المجتمع ككل، خاصة قطاعات الإبداع (كتاب وفنانون، أدباء)، الإعلام، التربية والتعليم، الأحزاب، النقابات ومؤسسات المجتمع المدني، أساتذة الجامعة، فضلاً عن رجال العلم والتعليم الديني أنفسهم.

١٩- ضرورة إيلاء عناية خاصة في تجديد الخطاب الديني لفئات المرأة والشباب والأطفال والفقراء والمهمشين، وكافة العناصر المحرومة من القوة.

٢٠- أهمية أن تتناول اللقاءات القادمة قضايا حرية الفكر والاعتقاد والبحث العلمي والإبداع الأدبي والفني، ووضع المرأة والطفل.

٢١- نشر أوراق ومداولات هذا اللقاء في كتاب خاص.

قائمة المشاركين في اللقاء التشاوري حول
السبل العملية لتجديد الخطاب الديني
باريس ١٢-١٣ أغسطس ٢٠٠٣

م	الاسم	الصفة	البلد/الإقامة
١.	أحمد عبد المعطي حجازي	الشاعر والكاتب ب"الأهرام"	مصر
٢.	إدريس اليازمي	أمين عام الفيدرالية الدولية لحقوق الإنسان	المغرب/فرنسا
٣.	د. أنور مغيث	مدرس الفلسفة بجامعة حلوان	مصر
٤.	د. أسامة خليل	الكاتب الإسلامي	مصر/فرنسا
٥.	الباقر العفيف	المفكر الإسلامي-منظمة العفو الدولية	السودان/بريطانيا
٦.	بهي الدين حسن	مدير مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان	مصر
٧.	جمال البنا	المفكر الإسلامي	مصر
٨.	حلمي سالم	شاعر (منسق اللقاء)	مصر
٩.	د. حيدر إبراهيم	أكاديمي ومفكر سياسي	السودان
١٠.	خميس قصيلة	أمين عام الرابطة التونسية لحقوق الإنسان	تونس/فرنسا
١١.	خميس شماري	مستشار وخبير حقوقي	تونس/فرنسا
١٢.	درويش الحلوجي	كاتب ومترجم	مصر/فرنسا
١٣.	سليمان بوشويقير	خبير حقوقي	ليبيا/سويسرا
١٤.	صلاح الدين الجورشي	مفكر إسلامي-نائب رئيس الرابطة التونسية لحقوق الإنسان	تونس
١٥.	د. زينب رضوان	عميد كلية دار العلوم-عضو مجلس الشعب	مصر
١٦.	د. عاطف أحمد	باحث متخصص في الفكر الإسلامي	مصر
١٧.	د. عبد الحسين شعبان	رئيس الشبكة العراقية للتنمية ونشر ثقافة حقوق الإنسان	العراق/بريطانيا
١٨.	عبد السلام حسن	خبير حقوقي ومستشار قانوني	السودان/بريطانيا
١٩.	د. غانم جواد	مؤسسة الإمام الخوئي الخيرية	العراق/بريطانيا
٢٠.	فابيولا بدوي	صحفية	مصر/فرنسا
٢١.	د. فيصل دراج	الكاتب والناقد	فلسطين/الأردن
٢٢.	كريم مروة	المفكر والسياسي	لبنان
٢٣.	كمال الجندوبي	نائب رئيس الشبكة الأورمتوسطية لحقوق الإنسان	تونس/فرنسا
٢٤.	د. مجدي عبد الحافظ	مدرس فلسفة بجامعة حلوان	مصر
٢٥.	د. محمد برادة	الكاتب والناقد	المغرب/فرنسا
٢٦.	د. محمود إسماعيل	أستاذ التاريخ الإسلامي	مصر
٢٧.	د. مصطفى التواتي	أستاذ جامعي	تونس
٢٨.	د. نصر حامد أبو زيد	أستاذ الدراسات الإسلامية	مصر/هولندا
٢٩.	الأب د. يوحنا قلتة	نائب بطريرك الكاثوليك	مصر



مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان

أولا: قضايا الإصلاح:

١- نحو قانون ديمقراطي لإنهاء نظام الحزب الواحد: اعداد وتحرير: عصام الدين محمد حسن.
٢- نحو دستور مصري جديد:إشراف وتقديم صلاح عيسى، تحرير معتز الفجيري.
٣- الانتخابات والزبائنية السياسية في مصر- تجديد الوسطاء وعودة الناخب: د.سارة بن نفيسة، د.علاء الدين عرفات، تقديم السيد ياسين، نبيل عبد الفتاح.
٤- نزاهة الانتخابات واستقلال القضاء: تقديم المستشار يحيى الرفاعي، إعداد وتحرير سيد ضيف الله.
٥- الإصلاح السياسي في محراب الأزهر والإخوان المسلمين: عمّار علي حسن، تقديم: عبد المنعم أبو الفتوح، وعبد المنعم سعيد.
٦- إعلان الخرطوم: أعمال المنتدى المدني الثاني الموازي للقمة العربية (بالعربية والإنجليزية).
٧- نحو تطوير التشريع الإسلامي: عبد الله أحمد النعيم، ترجمة وتقديم: حسين أحمد أمين.
٨- غزاليون ورشديون- مناظرات في تجديد الخطاب الديني: إعداد وتقديم: حلمي سالم.

ثانيا: مناظرات حقوق الإنسان:

١-ضمانات حقوق الإنسان في ظل الحكم الذاتي الفلسطيني: منال لطفي، خضر شقيرات، راجي الصوراني، فاتح عزام، محمد السيد سعيد (بالعربية والإنجليزية).
٢-الثقافة السياسية الفلسطينية- الديمقراطية وحقوق الإنسان: محمد خالد الأزعر، أحمد صدقي الدجاني، عبد القادر ياسين، عزمي بشارة، محمود شقيرات.
٣-الشمولية الدينية وحقوق الإنسان- حالة السودان ١٩٨٩ - ١٩٩٤: علاء قاعود، محمد السيد سعيد، مجدي حسين، أحمد البشير، عبد الله النعيم، أمين مكي مدني.
٤-ضمانات حقوق اللاجئين الفلسطينيين والتسوية السياسية الراهنة: محمد خالد الأزعر، سليم تماري، صلاح الدين عامر، عباس شبلاق، عبد العليم محمد، عبد القادر ياسين.
٥-التحول الديمقراطي المتعثر في مصر وتونس: جمال عبد الجواد، أبو العلا ماضي، عبد الغفار شكر، منصف المرزوقي، وحيد عبد المجيد.
٦-حقوق المرأة بين المواثيق الدولية والإسلام السياسي: عمر القراي، أحمد صبحي منصور، محمد عبد الجبار، غانم جواد، محمد عبد الملك المتوكل، هبة رؤوف عزت، فريدة النقاش، الباقر العفيف.
٧-حقوق الإنسان في فكر الإسلاميين: الباقر العفيف، أحمد صبحي منصور، غانم جواد، سيف الدين عبد الفتاح، هاني نسيرة، وحيد عبد المجيد، غيث نايس، هيثم مناع، صلاح الدين الجورشي.
٨-الحق قديم- وثائق حقوق الإنسان في الثقافة الإسلامية: غانم جواد، الباقر العفيف، صلاح الدين الجورشي، نصر حامد أبو زيد.
٩-الإسلام والديمقراطية: تحرير: سيد ضيف الله تقديم: حلمي سالم.

ثالثاً: مبادرات فكرية:

١- الطائفية وحقوق الإنسان: فيوليت داغر (لبنان).
٢- الضحية والجلاد: هيثم مناع (سوريا).
٣- ضمانات الحقوق المدنية والسياسية في الدساتير العربية: فاتح عزام (فلسطين) (بالعربية والإنجليزية).
٤- حقوق الإنسان في الثقافة العربية والإسلامية: هيثم مناع (بالعربية والإنجليزية).
٥- حقوق الإنسان وحق المشاركة وواجب الحوار: د. أحمد عبد الله.
٦- حقوق الإنسان- الرؤيا الجديدة: منصف المرزوقي (تونس).
٧- تحديات الحركة العربية لحقوق الإنسان. تقديم وتحرير: بهي الدين حسن (بالعربية والإنجليزية).
٨- نقد دستور ١٩٧١ ودعوة لدستور جديد: أحمد عبد الحفيظ.
٩- الأطفال والحرب- حالة اليمن: علاء قاعود، عبد الرحمن عبد الخالق، نادرة عبد القدوس.
١٠- المواطنة في التاريخ العربي الإسلامي: د. هيثم مناع. (بالعربية والإنجليزية).
١١- اللاجئون الفلسطينيون وعملية السلام- بيان ضد الأبارتايد: د. محمد حافظ يعقوب (فلسطين).
١٢- التكفير بين الدين والسياسة: محمد يونس، تقديم د. عبد المعطي بيومي.
١٣- الأصوليات الإسلامية وحقوق الإنسان: د. هيثم مناع.
١٤- أزمة نقابة المحامين: عبد الله خليل، تقديم: عبد الغفار شكر.
١٥- مزاعم دولة القانون في تونس!: د. هيثم مناع.
١٦- الإسلاميون التقدميون. صلاح الدين الجورشي.
١٧- حقوق المرأة في الإسلام. د. هيثم مناع.
١٨- دستور في صندوق القمامة. صلاح عيسى، تقديم: المستشار عوض المر.
١٩- فلسطين/ إسرائيل: سلام أم نظام عنصري: مروان بشارة، تقديم: محمد حسنين هيكل.
٢٠- انتفاضة الأقصى: دروس العام الأول: د. أحمد يوسف القرعي.
٢١- ثمن الحرية- على هامش المعارك الفكرية والاجتماعية في التاريخ المصري الحديث: محمود الورداني.
٢٢- الأيديولوجيا والقضبان-نحو أنسنة الفكر القومي العربي: هاني نسيرة.
٢٣- ثقافة كاتم الصوت: حلمي سالم.
٢٤- العسكر في جُبّة الشيوخ- الأصولية الإسلامية قبل وبعد ١٩٥٢: طلعت رضوان.
٢٥- مشروع للإصلاح الدستوري في مصر: عبد الخالق فاروق. تقديم: د. محمد السيد سعيد.
٢٦- الثقافة ليست بخير: أحمد عبد المعطي حجازي.
٢٧- المثقف ضد السلطة: رضوان زيادة.

رابعاً: كراسات ابن رشد:

١- حرية الصحافة من منظور حقوق الإنسان. تقديم: محمد السيد سعيد – تحرير: بهي الدين حسن.
٢- تجديد الفكر السياسي في إطار الديمقراطية وحقوق الإنسان- التيار الإسلامي والماركسي والقومي. تقديم: محمد سيد أحمد- تحرير: عصام محمد حسن (بالعربية والإنجليزية).
٣- التسوية السياسية- الديمقراطية وحقوق الإنسان. تقديم: عبد المنعم سعيد- تحرير: جمال عبد الجواد. (بالعربية والإنجليزية).
٤- أزمة حقوق الإنسان في الجزائر: د. إبراهيم عوض وآخرون.
٥- أزمة "الكشح" – بين حرمة الوطن وكرامة المواطن. تقديم وتحرير: عصام الدين محمد حسن.
٦- يوميات انتفاضة الأقصى: دفاعا عن حق تقرير المصير للشعب الفلسطيني. إعداد وتقديم: عصام الدين محمد حسن.

خامساً: تعليم حقوق الإنسان:

١- كيف يفكر طلاب الجامعات في حقوق الإنسان؟ (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون -تحت إشراف المركز- في الدورة التدريبية الأولى ١٩٩٤ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).
٢- أوراق المؤتمر الأول لشباب الباحثين على البحث المعرفي في مجال حقوق الإنسان (ملف يضم البحوث التي أعدها الدارسون- تحت إشراف المركز- في الدورة التدريبية الثانية ١٩٩٥ للتعليم على البحث في مجال حقوق الإنسان).
٣- مقدمة لفهم منظومة حقوق الإنسان: محمد السيد سعيد.
٤- اللجان الدولية والإقليمية لحماية حقوق الإنسان: محمد أمين الميداني.
٥- الإنسان هو الأصل- مدخل إلى القانون الدولي الإنساني وحقوق الإنسان: عبد الحسين شعبان.
٦- الرهان على المعرفة- حول قضايا تعليم ونشر حقوق الإنسان: الباقر العفيف، وعصام الدين محمد حسن.
٧- الأصيل والمكتسب- الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية: علاء قاعود.
٨- حقوقنا الآن وليس غداً- المواثيق الأساسية لحقوق الإنسان: تقديم بهي الدين حسن، ومحمد السيد سعيد.
٩- حقوق النساء- من العمل المحلي إلى التغيير العالمي: د. آمال عبد الهادي.

سادساً: اطروحات جامعية لحقوق الإنسان:

١- رقابة دستورية القوانين- دراسة مقارنة بين أمريكا ومصر: د.هشام محمد فوزي، تقديم د. محمد مرغني خيري. (طبعة أولى وثانية).
٢- التسامح السياسي- المقومات الثقافية للمجتمع المدني في مصر: د.هويدا عدلي.
٣- ضمانات حقوق الإنسان على المستوى الإقليمي: د. مصطفى عبد الغفار.
٤- الصحفيون والديمقراطية في التسعينيات- طاقة ديمقراطية مهدرة: فون كورف يورك، مراجعة وتحرير الترجمة مجدي النعيم، تقديم د. محمد السيد سعيد.

سابعا: مبادرات نسائية:

١- موقف الأطباء من ختان الإناث: آمال عبد الهادي/ سهام عبد السلام (بالعربية والإنجليزية).
٢- لا تراجع- كفاح قرية مصرية للقضاء على ختان الإناث: آمال عبد الهادي (بالعربية والإنجليزية).
٣- جريمة شرف العائلة: جنان عبده (فلسطين ٤٨).
٤- حدائق النساء- في نقد الأصولية: فريدة النقاش.

ثامنا: دراسات حقوق الإنسان:

١- حقوق الإنسان في ليبيا- حدود التغيير: أحمد المسلماني.
٢- التكلفة الإنسانية للصراعات العربية-العربية: أحمد تهامي.
٣- النزعة الإنسانية في الفكر العربي- دراسات في الفكر العربي الوسيط: أنور مغيث، حسنين كشك، علي مبروك، منى طلبة، تحرير: عاطف أحمد.
٤- حكمة المصريين: أحمد أبو زيد، أحمد زايد، اسحق عبيد، حامد عبد الرحيم، حسن طلب، حلمي سالم، عبد المنعم تليمة، قاسم عبده قاسم، رؤوف عباس، تقديم وتحرير: محمد السيد سعيد.
٥- أحوال الأمن في مصر المعاصرة: عبد الوهاب بكر.
٦- موسوعة تشريعات الصحافة العربية: عبد الله خليل.
٧- نحو إصلاح علوم الدين- التعليم الأزهري نموذجا: علاء قاعود، تقديم: نبيل عبد الفتاح.
٨- رجال الأعمال- الديمقراطية وحقوق الإنسان: د. محمد السيد سعيد.
٩- عن الإمامة والسياسة- الخطاب التاريخي في علم العقائد: د. علي مبروك.
١٠- الحداثة بين الباشا والجنرال: د. علي مبروك.

تاسعا: حقوق الإنسان في الفنون والآداب:

١- القمع في الخطاب الروائي العربي: عبد الرحمن أبو عوف.
٢- الحداثة أخت التسامح- الشعر العربي المعاصر وحقوق الإنسان: حلمي سالم.
٣- فنانون وشهداء (الفن التشكيلي وحقوق الإنسان): عز الدين نجيب
٤- فن المطالبة بالحق- المسرح المصري المعاصر وحقوق الإنسان: نورا أمين.
٥- السينما وحقوق الناس: هاشم النحاس وآخرون.
٦- الآخر في الثقافة الشعبية- الفولكلور وحقوق الإنسان: سيد إسماعيل، تقديم: د. أحمد مرسي.
٧- أكثر من سماء- تنوع المصادر الدينية في شعر محمود درويش: سحر سامي.
٨- المقدس والجميل-الاختلاف والتماثل بين الدين والفن: د. حسن طلب.
٩- أحزان حمورابي- قصائد من أجل حرية العراق: إعداد حلمي سالم، تقديم: د. فريال جبوري غزول.
١٠- دوائر لم تكتمل- كتابات حول الدراما السودانية: السر السيد.

عاشرا: مطبوعات غير دورية:

١- " سواسية ": نشرة شهرية. [صدر منها ٦٧عددا]
٢- رواق عربي: دورية بحثية. [صدر منها ٣٧ عددا]
٣- رؤى مغايرة: مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة MERIP . [صدر منها ١١ عددا]
٤- قضايا الصحة الإنجابية: مجلة غير دورية بالتعاون مع مجلة Reproductive Health Matters [صدر منها ٣ أعداد]

حادي عشر: قضايا حركية:

١- العرب بين قمع الداخل .. وظلم الخارج: تقديم وتحرير: بهي الدين حسن. (بالعربية والإنجليزية)
٢- تمكين المستضعف: إعداد: مجدي النعيم.
٣- إعلان الدار البيضاء للحركة العربية لحقوق الإنسان: صادر عن المؤتمر الدولي الأول للحركة العربية لحقوق الإنسان، الدار البيضاء ٢٣ - ٢٥ أبريل ١٩٩٩.
٤- إعلان القاهرة لتعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان: صادر عن مؤتمر قضايا تعليم ونشر ثقافة حقوق الإنسان: جدول أعمال للقرن الحادي والعشرين، القاهرة ١٣- ١٦ أكتوبر ٢٠٠٠.
٥- إعلان الرباط لحقوق اللاجئين الفلسطينيين: صادر عن المؤتمر الدولي الثالث لحركة حقوق الإنسان في العالم العربي، الرباط ١٠- ١٢ فبراير ٢٠٠١.
٦- الكيل بمكيالين: مذكرة حول حقوق الشعب الفلسطيني: مقدمة إلى لجنة حقوق الإنسان بالأمم المتحدة (باللغتين العربية والإنجليزية).
٧- اعترافات إسرائيلية- نحن سفاحون وعنصريون: إعداد: محمد السيد، ترجمة: سلاف طه.
٨- إعلان القاهرة لمناهضة العنصرية: (باللغتين العربية والإنجليزية).
٩- قضايا التحول الديمقراطي في المغرب- مع مقارنة بمصر والمغرب: أحمد شوقي بنيوب، عبد الرحمن بن عمرو، عبد العزيز بناني، عبد الغفار شكر، محمد الصديقي، محمد المدني، هاني الحوراني، تقديم: د. محمد السيد سعيد.
١٠- جسر العودة- حقوق اللاجئين الفلسطينيين في ظل مسارات التسوية: تقديم وتحرير عصام الدين محمد حسن.
١١- يد على يد- دور المنظمات الأهلية في مؤتمرات الأمم المتحدة: يسري مصطفى.
١٢- عنصرية تحت الحصار- أعمال مؤتمر القاهرة التحضيري للمؤتمر العالمي ضد العنصرية: تقديم وتحرير صلاح أبو نار.

١٣- إعلان بيروت للحماية الإقليمية لحقوق الإنسان في العالم العربي (بالعربية والإنجليزية).
١٤- إعلان كمبالا: مستقبل الترتيبات الدستورية في السودان (بالعربية والإنجليزية والفرنسية).
١٥- إعلان باريس حول السبل العملية لتجديد الخطاب الديني. (بالعربية والإنجليزية والفرنسية).
١٦- الاستقلال الثاني: نحو مبادرة للإصلاح السياسي في الدول العربية (بالعربية والإنجليزية).
١٧- أولويات وآليات الإصلاح في العالم العربي (بالعربية والإنجليزية).
١٨- إعلان الرباط: بيان مؤتمر المجتمع المدني الموازي إلى "المنتدى من أجل المستقبل". (بالعربية والإنجليزية).
١٩- الإعلام والانتخابات الرئاسية: تقييم أداء وسائل الإعلام في تغطية حملات المرشحين (١٧ أغسطس- ٤ سبتمبر) (بالعربية والإنجليزية).
٢٠- الإعلام والانتخابات البرلمانية في مصر: تقييم أداء وسائل الإعلام في تغطية حملات المرشحين (٢٧ أكتوبر- ٣ ديسمبر) (بالعربية والإنجليزية).

ثاني عشر: إصدارات مشتركة:

أ) بالتعاون مع اللجنة القومية للمنظمات غير الحكومية:
١- التشويه الجنسي للإناث (الختان)- أوهام وحقائق: د. سهام عبد السلام.
٢- ختان الإناث: آمال عبد الهادي.
ب) بالتعاون مع المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية (مواطن)
- إشكاليات تعثر التحول الديمقراطي في الوطن العربي. تحرير: د.محمد السيد سعيد، د. عزمي بشارة(فلسطين).
ج) بالتعاون مع جماعة تنمية الديمقراطية والمنظمة المصرية لحقوق الإنسان
- من أجل تحرير المجتمع المدني: مشروع قانون بشأن الجمعيات والمؤسسات الخاصة.
د) بالتعاون مع اليونسكو
- دليل تعليم حقوق الإنسان للتعليم الأساسي والثانوي (نسخة تمهيدية).
هـ) بالتعاون مع الشبكة الأورومتوسطية لحقوق الإنسان
- دليل حقوق الإنسان في الشراكة الأوروبية- المتوسطية. خميس شماري، وكارولين ستايني
و) بالتعاون مع منظمة أفريقيا / العدالة
- عندما يحل السلام-موعد مع ثالوث الديمقراطية والتنمية والسلم في السودان: تحرير يوانس أجاوين، أليكس دوفال.

• • •

لماذا تجديد الخطاب الديني ؟

لا ريب أن "تجديد الخطاب الديني" حلقة مفصلية في تجديد الفكر العربي الإسلامي منذ خمسة عشر قرنا، حتى لحظتنا الراهنة. وعلى ذلك فإن الصراع بين تيار"التجديد"، وتيار "التجميد" هو صراع متواصل عَبْر هذه القرون، ينتصر التجديديون تارة، وينتصر التجميديون تارات عديدة.

ومن هنا ظلت الحاجة إلى "تجديد الفكر الديني" حاجة ملحة تفرض نفسها في كل مرحلة يصاب فيها المجتمع العربي الإسلامي بانكسار أو نكسة أو محنة. وقد أدرك رواد الفكر العربي الحديث، منذ ما يقرب من قرنين، أن تجديد الفكر الديني هو مهمة أولية من مهام النهضة العربية الحديثة والمعاصرة، فبذلوا في ذلك الجهود الكبيرة وقدموا المشاريع الفكرية الملحوظة. أما لماذا لم تؤت هذه الجهود وتلك المشاريع ثمارها المرجوة كاملة؟ فهذا سؤال من أسئلة هذا الكتاب الشائك في هذا الوقت الحرج.

بهي الدين حسن

